JEAN SÉVILLIA

Históricamente Incorrecto

Para acabar con el pasado único



JEAN SÉVILLIA

Históricamente Incorrecto

Para acabar con el pasado único



El buen historiador parte de unos hechos y los estudia en su momento concreto, separando las causas de las consecuencias. Lo políticamente correcto no tiene nada que ver con este método cuando saca sus imágenes de la historia. Siguiendo el capricho de sus lemas, juega con las épocas y los lugares, resucitando un fenómeno desaparecido o proyectando en los siglos anteriores una realidad contemporánea. Juzgando la historia pasada en nombre del presente, lo históricamente correcto ataca el racismo y la intolerancia en la Edad Media, el sexismo y el capitalismo bajo el Antiguo Régimen, el fascismo en el siglo XIX. El hecho de que sus conceptos no signifiquen nada fuera de su contexto, poco importa: el anacronismo es rentable en los medios de comunicación. No es el mundo de la ciencia, sino de la conciencia; no es el reino del rigor, sino del clamor; no es la victoria de la crítica, sino de la dialéctica.



Jean Sévillia

Históricamente incorrecto

Para acabar con el pasado único

ePub r2.0

Titivillus 22.07.2021

Título original: *Historiquement correct*
Jean Sévillia, 2003
Traducción: Elena Pazat de Lis Lachaud

Editor digital: Titivillus
Primer editor: Dermus (r1.0 a 1.6)
Segundo editor: Rob_Cole (r1.7)
ePub base r2.1



Índice de contenido

A la memoria de François-Xavier Guillaume.
A la memoria de mi padre.
A la memoria de Arnould de Liedekerke.

Prólogo

El espíritu del siglo. Es una de las escasas enfermedades en la que los antibióticos no surten efecto.

JEAN ANOUILH

La policía detiene a un grupo de inmigrantes clandestinos refugiados en una iglesia: unos manifestantes protestan por una redada digna de Vichy. Un candidato imprevisto llega al segundo turno de la elección presidencial: al grito de «no al fascismo», la calle organiza la resistencia. Unos islamistas fomentan un atentado: el espectro de las guerras de Religión está en el aire. El ejército francés interviene en un país africano: el colonialismo está en la picota. El Papa defiende una postura no conforme con la mentalidad contemporánea: se menciona la violación de las conciencias por parte de la Inquisición…

La lista podría alargarse hasta el infinito. «El debate público —señala Alain Besançon— hace constantemente referencia a la historia. La prensa, la televisión, los severos guardianes de la decencia intelectual y, en voz baja, los policías del pensamiento, cuadran sus declaraciones según falsas representaciones del pasado. Y los verdaderos historiadores saben que son falsas. En Francia, el debate público navega orientándose sobre bloques históricos masivamente ignorados o falsificados»[1].

El buen historiador parte de unos hechos y los estudia en su momento concreto, separando las causas de las consecuencias. Lo políticamente correcto no tiene nada que ver con este método cuando saca sus imágenes de la historia. Siguiendo el capricho de sus consignas, juega con las épocas

y los lugares, resucitando un fenómeno desaparecido o proyectando en los siglos anteriores una realidad contemporánea. Juzgando la historia pasada en nombre del presente, lo históricamente correcto ataca el racismo y la intolerancia en la Edad Media, el sexismo y el capitalismo bajo el Antiguo Régimen, el fascismo en el siglo XIX. El hecho de que sus conceptos no signifiquen nada fuera de su contexto poco importa: el anacronismo es rentable en los poderes mediáticos. No es el mundo de la ciencia, sino de la conciencia; no es el reino del rigor, sino del clamor; no es la victoria de la crítica, sino de la dialéctica.

Es también, y sobre todo, el triunfo del maniqueísmo. Mientras el historiador debe medir el peso sutil de los matices y las circunstancias y recurrir a los campos complementarios de su saber (geografía, sociología, economía, demografía, religión, cultura), lo políticamente correcto borra la complejidad de la historia. Todo lo reduce al enfrentamiento binario del Bien y del Mal, pero un Bien y un Mal reinterpretados según la moral de hoy en día. Así, la historia se convierte en un campo de exorcismo permanente: cuanto más se anatematizan las fuerzas oscuras del pasado, más debe uno justificarse de no mantener con ellas ninguna solidaridad. Se *demonizan* así personajes, sociedades y épocas enteras. Sin embargo no es más que una engañifa. En realidad no se apunta hacia ellos: a través de ellos somos nosotros los que estamos en el punto de mira.

Políticamente correcto, históricamente correcto. Pensamiento único, historia única. ¿Cómo inmunizarse? No hay que contar con el Ministerio de Educación. En el pasado, la escuela republicana elaboró una novela que hacía girar toda la historia de Francia alrededor de la Revolución de 1789, pero por lo menos sus profesores poseían el mérito de enseñar y obligar a aprender las fechas y los nombres de memoria. Esta escuela ha dejado algunos mitos vivaces, pero se ha muerto. Después de la guerra, le ha seguido una escuela marxista. La lucha de clases, las estructuras y las superestructuras han sustituido a los héroes y las batallas. Posteriormente, la quiebra del comunismo ha hecho decaer la fe marxista, que sin embargo ha dejado numerosas huellas en la escuela.

Hoy en día, en el seno de la institución escolar, están en primera fila las ciencias humanitarias unidas a la moral humanitaria. Esa clave de lectura no

ayuda para nada a comprender el pasado teniendo en cuenta que la cronología sigue sin estar de moda. En vísperas del *Baccalauréat*[2], se pide a los estudiantes que filosofen sobre la historia como si opositaran a una cátedra, pero sin tener los conocimientos necesarios. Veamos esta circular del ministerio: «Al finalizar los estudios de segundo ciclo, el programa de las clases de Bachillerato se inspira, como en los años anteriores, en la misma voluntad de organizar los conocimientos alrededor de ejes problemáticos, reteniendo exclusivamente los hechos significativos de las grandes evoluciones, exceptuando todo acercamiento al acontecimiento»[3]. Detrás de este galimatías, descifremos las intenciones. Excluir el «acercamiento al acontecimiento» (una historia sin acontecimientos, ¡qué prodigio!) permite alejar todo lo que perturba la leyenda oficial; en cuanto a los «ejes problemáticos», autorizan, con este título intelectual de buen tono, a los profesores a dar las lecciones conforme a sus opiniones. Según una encuesta del CSA[4], el 72 por ciento de los profesores ha votado a un candidato de izquierdas en el primer turno de la elección presidencial de 2002. Estaban en su más estricto derecho, pero los ciudadanos también tienen el derecho de suponer que esta orientación masiva del profesorado incide sobre el contenido de las clases. Por lo demás, puede que los profesores que votan a la derecha tampoco escapen a la mentalidad de estos tiempos: lo históricamente correcto se manifiesta por todas partes.

En la actualidad, la mayoría de los que se niegan a ser dominados por un pensamiento único llegan a la misma conclusión. Puedo dar testimonio de que los dos tercios del abundante correo que he recibido tras la publicación de mi ensayo sobre el terrorismo intelectual[5] denunciaban la manera de instrumentalizar la historia que tienen los manuales escolares y los poderes mediáticos.

Pero esta constatación la han hecho los mismos historiadores. Cada día, especialistas que han dedicado numerosos años a estudiar tal o cual tema pasan por la prueba de descubrir, al azar de un artículo en el periódico, de un programa de radio o de televisión, flagrantes contraverdades que manifiestan una incultura proporcional a la autoridad con la que se asestan.

Aun así, son muchos los historiadores que trabajan en la verdad despreciando la opinión de la época, pero no todo el mundo tiene

posibilidad de leerlos o de conocer sus obras, con más razón cuando contradicen los clichés imperantes. De ahí este libro. Su ambición consiste en ofrecer una síntesis de las investigaciones más recientes sobre los temas que son materia de prejuicios, de ideas recibidas y lugares comunes en el campo histórico. Este panorama nos muestra un sorprendente desfase entre la historia real y su versión mediática y escolar.

Como es imposible ser exhaustivo, he debido elegir. En estas páginas, Napoleón casi no aparece (pero lo políticamente correcto no se interesa por él más que de pasada), tampoco ciertos temas esenciales como la comparación entre comunismo y nazismo, el tercermundismo o Mayo del 68 (temas que ya abordé en *Le terrorisme intellectuel* [El terrorismo intelectual]). Algunos capítulos tratan de épocas anteriores a la formación de la nación y otros atraviesan las fronteras, pues este libro no se interesa por la historia de Francia exclusivamente. No pretende tampoco ofrecer una historia total de las épocas estudiadas, sino responder a los principales prejuicios que les afectan. Inspirados en fuentes diversas, estos prejuicios han evolucionado: lo históricamente correcto posee su propia historia y sus contradicciones. Para no hacer más pesado este volumen, no ha sido posible hacer el inventario sistemático. Tal cual es, este libro representa, pues, un viaje libre a través de algunas deformaciones de la historia que se dan a título ideológico o político en la Francia actual. Dentro de veinte o treinta años quizá el panorama sea diferente.

Para establecer una bibliografía completa hubiera hecho falta una lista de centenares de volúmenes. He renunciado, pues, a ello. Para los lectores que quieran ir más allá, las obras citadas a pie de página proporcionan amplías pistas.

Este libro toma partido. Pero ha intentado evitar los escollos de las ideas preconcebidas. Si lo históricamente correcto está profundamente ligado a las ideologías de izquierda en sus estratos sucesivos, no creo haber salvado algunas leyendas de moda entre la derecha. A pesar de enseñarse en la escuela con menor frecuencia, no son menos históricamente… incorrectas.

1. El feudalismo

La Edad Media no era oscurantista. Cuando veo el impacto de las sectas entre nuestros contemporáneos, me pregunto dónde está el oscurantismo.

Otoño de 2001. Como réplica a los atentados cometidos el 11 de septiembre en Estados Unidos, un ejército occidental invade Afganistán. Durante varias semanas, periódicos y televisiones multiplican sus reportajes sobre los fanáticos que han tomado el poder en Kabul en 1996. Para describir su mentalidad, los medios de comunicación esgrimen una comparación: «Esto es digno de la Edad Media». Cuando hoy se quiere estigmatizar las costumbres de los talibanes o el oscurantismo de los mulás iraníes, se evoca el mundo medieval. Una casta cruel que esclaviza a un pueblo embrutecido por el miedo, un universo de barbarie, ¿no era eso la Edad Media?

Clichés continuos. Y contradicciones de la época. En Europa, los turistas que recorren un castillo se estremecen en la sala de torturas que, por supuesto, se les hace visitar. Pero, a Dios gracias, «ya no estamos en la Edad Media». Esos mismos viajeros se apiñan al pie de las pirámides, toman al asalto la Acrópolis y suben los escalones del Coliseo. El que las civilizaciones egipcia, griega o romana se hayan basado en la esclavitud, nadie lo recuerda. El siervo medieval, él sí, sigue personificando el pasado más abominable: el nuestro.

La Edad Media redescubierta

En 1977, Régine Pernoud publicaba un volumen de ciento cincuenta páginas con un título provocador: *Para acabar con la Edad Media*. La historiadora denunciaba todas las ideas preconcebidas que conciernen a la época medieval. Entre cien anécdotas, el libro nos hace saborear una conversación telefónica con un investigador que había llamado a la autora. «Busco unas fotos; sí, diapositivas que den una idea general de la Edad Media: matanzas, carnicerías, escenas de violencia, hambrunas, epidemias…»[6]. El libro de Régine Pernoud no cayó en gracia entre los críticos: especialista en Juana de Arco, la autora era una erudita, pero no marxista.

Por estas dos razones, *Para acabar con la Edad Media* constituye un libro testimonio: porque ha sido la avanzadilla del redescubrimiento de los tiempos medievales y porque los mismos que criticaban a Pernoud se han adherido en parte al punto de vista que defendía.

A pesar de las fórmulas rituales («ni que estuviéramos en la Edad Media»), la mentalidad ha cambiado desde los años setenta. Se ha modificado entre los historiadores. Siguiendo el ejemplo de Georges Duby (*El domingo de Bouvines: 24 de julio de 1214*, 1973) o de Emmanuel Le Roy Ladurie (*Montaillou, aldea occitana, de 1294 a 1324*, 1975), los tenores de la nueva historia —y es nueva a partir de 1980— han renunciado a estudiar en exclusividad las estructuras económicas y sociales, método que habían aprendido en la Escuela de los *Anales*[7]. Volviendo a descubrir la importancia de la cronología, han vuelto a evaluar el papel de los acontecimientos políticos y de los grandes personajes.

En 1964, Jacques Le Goff es marxista. El libro que publica ese año, *La civilización del Occidente medieval*, servirá de manual a varias generaciones de estudiantes. Citemos algunos subtítulos del capítulo «Sociedad cristiana (siglos X al XIII)»: «La lucha de clases en el medio rural», «La mujer y la lucha de clases», «La Iglesia y la realeza en la lucha

de clases». Treinta años más tarde, al término de una trayectoria profesional en que sucede a Fernand Braudel a la cabeza de la sección VI de L'École Pratique des Hautes Études[8], Le Goff publica en 1996 una biografía de San Luis. El historiador reconoce que, antaño, este rey le inspiraba una «hostilidad fundamental» que achaca a sus «sentimientos de hombre del siglo XX»: «Primero, me he sentido muy alejado de él, tanto por la distancia del tiempo como por el estatus social. Luego le he sentido cada vez más cercano. Y lo que experimenté cada vez más es la atracción, la fascinación por el personaje. Y he concebido hacia él una mezcla de admiración y amistad».[9]

El gran público también ha abierto los ojos. Todo empezó con la pasión por los edificios antiguos. En este campo, la televisión ha hecho una labor útil: programas como *Chefs-d'OEuvres en péril* o *La France défigurée* han extendido hace unos años la idea de que Francia posee uno de los patrimonios más ricos del mundo. Los claustros de Saint-Guilhem-le-Désert y el de Saint-Michel-de-Cuxa se encuentran en Nueva York: actualmente no se permitiría su traslado. La más pequeña ciudad provista de murallas, de un palacio, de una fortaleza o de una hermosa iglesia organiza su festival de verano o su fiesta medieval. El talento o los medios económicos no siempre están presentes, pero la Edad Media proporciona el decorado. En el Mont-Saint-Michel, bajo las bóvedas de Chartres o de Reims, en las abadías románicas del Midi, la muchedumbre se ve deslumbrada. En marcha hacia Compostela, los nuevos peregrinos toman los antiguos caminos de Santiago. En 1994, los cantos gregorianos del monasterio benedictino de Silos, en España, arrasan en las tiendas de discos. En cuanto a los libros, las biografías y diccionarios de historia medieval resultan ser verdaderos éxitos. Las novelas también: 1.650 000 ejemplares de *La chambre des dames* [La habitación de las damas], el best-seller de Jeanne Bourin; 11 millones de lectores en el mundo de *El nombre de la rosa* de Umberto Eco, adaptada luego para el cine. En 1993, *Los visitantes* nos hacen reír con las aventuras del señor de Montmirail, perdido con su criado en el universo del siglo XX. En 2001 y 2002, *El señor de los anillos*, película sacada de la novela de Tolkien que nos presenta una Edad Media mitológica, vende 7 millones de ejemplares en Francia.

Esta Edad Media puede ser fantasiosa o tendenciosa (como en el caso del anticlerical Eco), pero los siglos medievales no dejan de poblar de nuevo nuestra imaginación. En 1964 se celebraba en París un encuentro en el Círculo Católico de los Intelectuales Franceses con el tema: «¿La Edad Media era civilizada?». «Sin ninguna clase de ironía», comenta Régine Pernoud. Cuánto camino recorrido.

Pero ¿qué es la Edad Media? La palabra «media», derivada del latín *medius*, señala lo que está «en medio». Edad Media, expresión que supone que esta época constituye un intermedio. ¿Un intermedio de mil años? ¿La civilización occidental habría pasado directamente de la Antigüedad al Renacimiento, padeciendo un eclipse de mil años? ¿Quién lo puede creer? En realidad, el concepto de Edad Media es engañoso. Bajo una denominación peyorativa, engloba una materia diversa hasta el infinito.

¿Qué límites cronológicos fijarle? Régine Pernoud diferencia cuatro periodos. La Alta Edad Media, época franca que se extiende desde la caída del Imperio romano al advenimiento de los carolingios (el equivalente del tiempo que separa a Enrique IV de la guerra de 1914); el periodo del Imperio carolingio (que dura doscientos años); la edad feudal, desde mediados del siglo X hasta final del siglo XIII (duración semejante a la que se extiende entre Juana de Arco y la Revolución) y la Edad Media propiamente dicha, los siglos XIV y XV, transición entre la edad feudal y la monarquía de los Valois. Jacques Heers, otro desmitificador de la Edad Media, no contradice a Pernoud. Observa, sin embargo, que estas referencias pueden ser discutibles[10]. En Occidente, el Imperio romano se derrumba en el siglo V, pero sigue en Bizancio: ¿dónde y cuándo se detiene la romanidad? Luis XI, fallecido en 1483, encarna el concepto moderno del Estado: ¿es o no es un soberano medieval? Giotto pinta los frescos de Asís antes de 1300: ¿es un artista de la Edad Media o del Renacimiento? Jacques Le Goff diferencia tres periodos: La Antigüedad tardía (prolongada hasta el siglo X), la Edad Media central (desde el año 1000 a la gran peste de 1348), y la Edad Media tardía (desde la guerra de los Cien Años a la Reforma protestante)[11].

Edad Media: expresión que recubre un mito. Sin embargo se ha impuesto. Se empleará por comodidad de lenguaje. Aunque también habría

que considerar hasta qué punto los cientos de años qué separan unos acontecimientos de otros nos impiden toda tentativa de tratar la sociedad medieval como realidad precisa.

Si la transmisión de la cultura antigua no se hubiera asegurado durante la Edad Media, ¿cómo hubiera podido producirse el Renacimiento? La toma de Constantinopla por los turcos, en 1453, ha provocado sin duda la repatriación de valiosas bibliotecas en Europa. Sin embargo, Occidente no esperó a esta fecha para conocer los textos antiguos. Ya en época carolingia, algunos clérigos dominaban no solo el latín, sino también el griego, el hebreo y el árabe. Aristóteles se descubrió a través de Constantinopla y de sus comentaristas árabes, Avicena y Averroes, cuyas obras se tradujeron al latín. Los cánones estéticos romanos son los que inspiran el arte románico de Italia, Francia y España.

¿Bárbara esta Edad Media que ha construido Sainte-Foy-de-Conques, Cluny y Le Thoronet? ¿Bárbaros estos tímpanos románicos de Moissac o de Autun? ¿Bárbaras las catedrales góticas de Amiens o de Beauvais? ¿Bárbaro el *Ángel de la sonrisa* de Nuestra Señora de Reims? ¿Bárbaras las vidrieras de Chartres, las de la Santa Capilla? ¿Bárbaros las iluminaciones, los relicarios, las custodias y los vasos litúrgicos, piezas de arte sacro que conmueven hoy hasta a los incrédulos? ¿Bárbaros el canto gregoriano, la polifonía de Guillaume de Machaut o de Josquin des Prés? ¿Bárbaros estos monjes que al crear la escala, el ritmo y la armonía ponen las bases de la música occidental? ¿Bárbaros estos clérigos que, en el siglo XIII, fundan las grandes universidades europeas? ¿Bárbaros estos astrónomos y estos médicos que, a pesar de una técnica limitada, profundizan en la aportación de los griegos y de los árabes, preparando así el progreso científico del mundo moderno?

En literatura, a través de los géneros heredados de la Antigüedad o a través de los que se han inventado más tarde, como la novela, la Edad Media expresa el abanico completo de los sentimientos humanos. *La cantilène de Sainte Eulalie* y *Lancelot, Tristán e Isolda* y *Le roman de la rose*, los versos de Christine de Pisan, los de Charles d’Orleans y los de François Villon, ¿acaso son obras de salvajes? En el siglo XII culmina el arte de los trovadores, procedente del Midi pero aclimatado a la corte de

Francia. Y la lírica cortés dirige una mirada nueva hacia la mujer, fundada en el respeto, la ternura, la admiración. ¿Dónde están los signos de oscurantismo?

Georges Duby, en *Le mâle Moyen Age*[12], ha puesto en duda el juicio positivo manifestado por Régine Pernoud sobre «la mujer en el tiempo de las catedrales»[13]. Otro gran medievalista, Jean Favier, considera que, «en conjunto, la Edad Media protege a la mujer, tenida por frágil y vulnerable»[14]. Evidentemente, si se razona a partir del concepto de «paridad», es cierto que, durante la Edad Media, la mujer no goza de la misma autonomía que el hombre. A pesar de ello, hay que considerar los derechos esenciales de los que disfruta. En las asambleas urbanas o en las comunas rurales, las mujeres poseen el derecho de voto cuando son cabeza de familia. Entre los campesinos, los artesanos o los comerciantes no es raro ver a la mujer dirigir la finca, el taller o la tienda. Al final del siglo XIV en París, encontramos mujeres médicos, maestras de escuela, boticarias, tintoreras o religiosas.

Régine Pernoud subraya que, al contrario de lo que ocurre en el Extremo Oriente o en los países musulmanes, los progresos de la libre elección del cónyuge acompañan la difusión del cristianismo. Entre los siglos V y X, la Iglesia se pelea para limitar los casos de anulación del matrimonio y prohibir el repudio —costumbre romana y germánica—, lo que mejora considerablemente la condición femenina.

En 1990, Laurent Fabius, entonces presidente de la Asamblea Nacional, ante el hemiciclo del Palais-Bourbon, repite una vieja mentira histórica: «Los doctores de la Iglesia han discutido durante siglos para saber si las mujeres tenían alma». Lanzada en el siglo XVII, esa patraña forma parte desde entonces del repertorio anticlerical. ¿Cuál es su origen? En su *Histoire des francs* [Historia de los francos], Gregorio de Tours, nacido en 539, cuenta un incidente ocurrido cincuenta años antes de su nacimiento. En el sínodo de Mâcon, en 486, un prelado habría sostenido que no se debía «incluir a las mujeres bajo el nombre de hombres», utilizando la palabra *homo* (ser humano) con el sentido restrictivo del latín *vir* (individuo de sexo masculino). Gregorio de Tours relata que, apoyándose en las Sagradas Escrituras, «los argumentos de los obispos hicieron retractarse» al autor de

esta interpretación errónea, lo que hizo «cesar la discusión». Como controversia que hubiese durado siglos, no hubo más. Si la Iglesia hubiese dudado de la plena naturaleza humana de la mujer (un cuerpo y un alma, según la teología), ¿cómo hubiera podido venerar a la madre de Cristo, declarar santas a tantas mártires del amanecer cristiano (Inés, Cecilia, Ágata, Blandina, Genoveva…) y dispensar el bautismo y la comunión a criaturas sin alma?

Desde Eloísa a Hildegarde de Bingen, son incontables las elevadas figuras femeninas de la cristiandad medieval. En el siglo XII, la primera abadesa de Fontevraud, Pétronille de Chemillé, nombrada con veintidós años, dirige un monasterio mixto, que reagrupaba una comunidad de hombres y otra de mujeres. Los monjes nunca se quejaron de estar dirigidos por una mujer. ¿Y las reinas? Coronadas como el rey, ejercen el poder durante su ausencia. Algunas de estas mujeres dominan en su época, como Leonor de Aquitania o Blanca de Castilla.

El orden feudal: un estado transitorio

La riqueza del patrimonio cultural medieval es tal que ya nadie puede en rigor calificar este periodo tratándolo de bárbaro. A pesar de todo, los prejuicios perduran: «Museos, castillos y abadías resucitan el tiempo bendito de la Edad Media. Esta fascinación por la época medieval puede explicarse por la visión idílica de una Europa entonces unida, formada por comunidades solidarias que viven según reglas sanas y naturales. Esta nueva visión de la Edad Media no sería así más que una pantalla en la que se proyectan las frustraciones contemporáneas, sin preocuparse de la realidad histórica»[15].

Los clichés antaño difundidos por los manuales escolares están lejos de haber desaparecido. Fortalezas siniestras, calabozos húmedos, señores llenos de arrogancia, pueblo doblando la cerviz: la imaginería del siglo XIX es siniestra. Todo gira alrededor del adjetivo demonizado: feudal. El feudalismo está tan alejado de los modos de organización social contemporáneos que parece hoy incomprensible. Ya antes de 1789, la literatura reformadora vilipendiaba los «derechos feudales». Este tema llenó los cuadernos de quejas y culminó la noche del 4 de agosto[16] cuando los diputados fustigaban «los deplorables vestigios de la barbarie feudal». En el siglo XIX, los historiadores liberales —Augustin Thierry, Jules Michelet, Henri Martin— repetían el mismo estribillo, relevados por los maestros de la III República. Basándose en esto, poco o mucho, la mayoría de la gente razona todavía así.

Existe una abundante leyenda sobre derechos feudales, repertorio de sandeces que no se basa en ninguna prueba, ni en ninguna fuente científica, como lo recuerda Jacques Heers[17]. Fábulas. Como la del siervo obligado a batir el estanque durante la noche con el objetivo de hacer callar a las ranas para que su señor pudiera dormir. Y otras peores. Como esos señores que habrían obligado a sus vasallos a pasar la noche de bodas en lo alto de un árbol y consumar ahí su matrimonio. O el derecho de devastación, que

habría permitido al señor calmar sus nervios dejando a sus caballos destrozar el campo del campesino. O el derecho al descanso, que autorizaría al señor, de vuelta de la caza, ¡a despanzurrar a dos siervos para calentarse los pies en sus entrañas! Prohibido sonreír: presuntos historiadores han contado, no hace mucho, semejantes pamplinas. Sin duda, ya no estamos a este nivel. Sin embargo, mucha gente piensa de buena fe que el célebre derecho de pernada se ha practicado. Alain Boureau demuestra que se trata de un mito forjado a partir de una interpretación deformada de la tasa que debían pagar los siervos cuando se casaban. Su conclusión es tajante: «El derecho de pernada no ha existido jamás en la Francia medieval»[18].

El feudalismo, hoy en día, sugiere el triunfo de los intereses particulares sobre la misión de interés general otorgada al Estado: se habla de feudalismos administrativos o sindicales. Hijos del jacobinismo, nos cuesta concebir una sociedad que no esté regulada según un modelo uniforme. Y la sociedad medieval lo es todo menos uniforme. Lo que no significa que sea anárquica: el feudalismo, establecido empíricamente en medio de condiciones históricas marcadas por la desaparición del poder público, aunque parezca imposible, representa un orden social. Después del derrumbamiento del Imperio romano, en el siglo V, y de la ola de grandes invasiones en los siglos V y VI, los poderes locales se afianzan. Manteniendo una cohesión política mínima, ejercen la autoridad, acuñan moneda, rinden justicia. Jefes de cuadrillas o dueños de tierras, hombres experimentados se imponen sobre un territorio determinado. Sobre sus *feudos* (palabra derivada del germánico o del céltico *feodum*, que designa el derecho de uso de una tierra), estos ancianos (en latín *seniores*) pasan a ser *señores*. En el siglo IX, cuando Carlomagno restaura el poder imperial, está obligado a reconocer este hecho. Nacido de las circunstancias, el feudalismo alcanza su apogeo entre finales del siglo X y el siglo XV.

El feudalismo se basa en el vasallaje. Este principio define una relación de hombre a hombre. A cambio de su protección, el vasallo rinde homenaje a quien es más poderoso que él: su soberano. El sistema de vasallaje se va formando entre los años 750 y 900. Bajo Pipino el Breve, Carlomagno o Luis el Piadoso, los compañeros del rey (en latín *comites*, de ahí la palabra conde) pasan a ser sus vasallos. Como contrapartida del servicio que rinden

en el plano militar, este lazo de dependencia personal garantiza su seguridad. Ya que no puede destituir a sus vasallos, el rey les da tierras (de feudos) cuya propiedad pasa a ser hereditaria.

Contrariamente a lo que dice la lectura marxista de la Edad Media la sociedad y la economía feudales no tienen nada que ver con la explotación del suelo. Por otra parte, no todas las tierras son feudos. En el caso de la hacienda rural llamada señorío, el término de señor no designa al que está ligado a otro por vasallaje, sino al dueño de la tierra. El lenguaje contemporáneo tiende a clasificar en la misma categoría a vasallos, campesinos y siervos. Ahora bien, los mismos nobles son vasallos. Y si bien muchos campesinos son siervos, otros, arrendatarios de sus tierras, son colonos libres, y algunos propietarios. Fuera de los dominios reales, patrimonio del monarca, en la Edad Media la tierra puede, pues, ser poseída por nobles, comunidades monásticas, habitantes de las ciudades y los burgos (en sentido propio, «burgueses») o por campesinos.

Otro cliché es el del caballero medieval que no sueña más que con peleas. Cuando Felipe VI llama a sus vasallos para combatir a los ingleses, se enfrenta a negativas deliberadas. «La guerra —escribe Jacques Heers— más bien ha arruinado a la nobleza de Francia, infligiéndole pérdidas de hombres y de dinero, obligándola a enajenar sus bienes, a endeudarse»[19]. Por lo demás, desde la Alta Edad Media se han desplegado numerosos esfuerzos para limitar los conflictos. Iniciativas de la Iglesia: la paz de Dios prohíbe atentar contra la población civil y la tregua de Dios prohíbe los combates el domingo o durante ciertos periodos litúrgicos (Adviento, Cuaresma, fiestas de la Semana Santa). Mucho más tarde, durante la guerra de los Cien Años, la guerra de caballeros cede el lugar a la guerra nacional, pero siempre con efectivos limitados: las batallas medievales más mortíferas, Bouvines, Crécy o Azincourt, ponen frente a frente a algunos miles de hombres. Resulta paradójico que el siglo XX, cuyas guerras han provocado hecatombes, piense en la Edad Media como en una época violenta.

Hacia el año 1000, la mitad del territorio ha sido roturado. Han sido abatidos bosques, desecadas marismas —trabajos gigantescos ante los cuales los mismos romanos se habían echado atrás—. Y esto es obra de

campesinos. ¿Habrían trabajado bajo la coacción, como esclavos? No. Lo hicieron porque les convenía, porque las condiciones financieras y el estatus social que se derivaban de ello justificaban esa labor.

Cliché, el del campesino sujeto a la gleba. La Edad Media es el teatro de las grandes migraciones: para explorar tierras lejanas se desplazan pueblos enteros. Cliché, el del miserable campesino. Ciertamente, cuando un fenómeno climático arruina la cosecha amenaza la hambruna. Y siguió siendo así mucho más allá de la Edad Media, por lo tanto mucho después del final del feudalismo, mientras no se dominaron las técnicas de fertilización de los suelos y de almacenamiento de los granos. ¡Sigue habiendo campesinos pobres en el siglo XXI! Ya desde la Edad Media, algunos se enriquecen casándose, o bien heredando, o trabajando mucho. Se ve a algunos labradores más acaudalados que los pequeños nobles arruinados por la guerra. El alodio, tierra perteneciente a un campesino, se encuentra en el Languedoc, la Provenza, el Máconnais, el Bourbonnais, en el Forez, en Artois, en Flandes. Arrendatarios de sus tierras, los colonos no pueden ser expulsados. Poseen el derecho de transmitirlas a sus herederos, lo que instituye de facto arrendamientos hereditarios.

Las prestaciones personales, a las que los libros escolares de antaño daban una fama espantosa, se limitan a uno o dos días de trabajo al año, seis como máximo. Estos servicios que deben al señor los arrendatarios y todos los que dependen de él, libres o no, consisten en mantener los puentes y las carreteras, o limpiar los fosos, tareas de las que hoy se encargan los municipios. Es una forma de contribución local antigua. Sin embargo, en el siglo XII las comunidades municipales compran esas obligaciones de prestaciones personales, pues les sale más rentable mandarlas hacer por obreros pagados por ello que enrolar a campesinos poco motivados.

El campesino paga la talla. Algunos «a merced», lo que significa que este impuesto directo lo fija el señor (el impuesto real aparece relativamente tarde, a finales del siglo XIV). En la práctica, la talla se negocia bajo forma de una suscripción comunitaria que fija la parte de cada uno. Como señala Jacques Heers: «La recaudación fiscal corresponde a todo gobierno: las tasas medievales no son más numerosas ni más elevadas que en la

Antigüedad o los tiempos modernos»[20]. Imagen preconcebida pues, la del campesino «que paga talla y realiza servicios personales a discreción».

¿Y la servidumbre? Por supuesto, un siervo no es un hombre libre. Tampoco es un esclavo. El derecho romano reconocía el derecho de vida y muerte sobre el esclavo: nada parecido existe en la Edad Media. Ya puede la etimología de las dos palabras ser común (*servus*), el esclavo es una cosa mientras que el siervo es un hombre, pero un hombre cuyo estatuto social está plagado de carencia de derechos. Si el siervo tiene la obligación de quedarse en las tierras y cultivarlas, si puede ser vendido con ellas, no puede ser expulsado y recibe su parte de cosecha. Es libre de casarse (al contrario que el esclavo antiguo) y de transmitir su tierra y sus bienes a sus hijos. La servidumbre personal, transmisible a los descendientes, se diferencia de la servidumbre real, que se refiere a la tierra que se cultiva: cultivando las tierras de un arrendamiento servil, hombres libres pueden convertirse voluntariamente en siervos. Otro tópico más, el del señor que oprime al siervo requisándole todo, hasta las semillas de siembra: ¿qué interés tendría un propietario agrícola en agotar su propia fuente de ingresos?

Con el paso del tiempo, los siervos adquieren derechos a cambio del pago de tasas. Poco a poco, cada vez los siervos son menos. El desarrollo urbano empuja a algunos a renunciar a la tierra, lo que de hecho les liberta: «El aire de la ciudad hace libre», dice el viejo refrán. Un campesino libre obtiene mejores cosechas y tiene menos riesgo de irse a otro señorío o a la ciudad, por lo que son cada vez más numerosos los señores que levantan la obligación servil. La falta de hombres conduce también al señor que necesita labradores a proporcionarles mejores condiciones. La libertad se compra individualmente, lo que demuestra que los siervos pueden ganar el dinero necesario para ese rescate, o bien colectivamente: se negocia entonces con la comunidad del pueblo. Alentado por la Iglesia, el movimiento de emancipación se acelera a partir del siglo IX. El monje Suger, amigo y consejero de Luis VI y luego de Luis VII, es hijo de siervo. El rey da el ejemplo: libera a los siervos de sus dominios. A la muerte de San Luis, la servidumbre ha desaparecido prácticamente en Francia.

Francia, obra del Estado de los Capetos

Durante el día de llamada a la preparación de la defensa —lo que queda del servicio militar—, se proyecta a los jóvenes una película para resumirles la historia de Francia. Empieza en 1789. Amnesia curiosa. Se quiera o no, guste o no, Francia nació entre los siglos XI y XIV. Este prodigioso acontecimiento no estaba escrito de antemano.

El feudalismo, ya lo hemos dicho, se basa en la relación de hombre a hombre, de vasallo a soberano. El soberano de soberanos es el rey. En la época de la Alta Edad Media, según las palabras de Pernoud, el rey, «señor entre otros señores», administra su propio feudo, ejerce la justicia y defiende a sus vasallos. Pero no es un soberano en sentido propio: no forma parte de su poder el promulgar leyes, ni tampoco recaudar impuestos o poseer un ejército. El Estado sufre un eclipse. Ahora bien, reaparece al final de la época feudal. Y sobre el territorio de lo que más tarde será Francia, la nación se forjará poco a poco alrededor del poder público.

En 987, Hugo Capeto es elegido rey. Cuando accede al trono, su legitimidad es frágil. «¿Quién te ha hecho conde?», pregunta a Adalbert de Périgord, que se niega a obedecerle. «¿Quién te ha hecho rey?», replica el gran noble feudal. Pero el milagro de los Capetos consistirá en saber permanecer. En dos siglos, imponiendo la herencia como modo de designación del poder, la dinastía instituye el Estado cuya legitimidad ya no se pone en duda. Poco a poco, el poder político se reforma. En Provins, en 1320, los magistrados organizan una votación para deliberar sobre la necesidad de confiar la administración local a los agentes reales: 156 votantes de 2701 (entre los que hay 350 mujeres) desean «seguir bajo el gobierno de alcaldes y regidores», mientras 2545 desean «ser gobernados solo por el rey». En los siglos XIII y XIV, París pasa a ser capital. En los siglos XIV y XV el Parlamento de París adquiere la función de tribunal de apelación judicial. El impuesto real, creado a finales del siglo XIV, desempeña un papel unificador. A partir de 1422, Carlos VII pasa a ser el

primer rey en disponer de tropas permanentes; Luis XI, que accede al trono en 1461, organiza una administración central. A medida que se extienden sus dominios, los Capetos reconstruyen el Estado. Al término de esta reconstrucción el rey ya no es el más alto de los señores feudales: es un soberano.

En aquel momento ¿qué hacen las demás dinastías? Aunque su poder esté asentado en Inglaterra, los Plantagenet intentan fundar un Estado franco-inglés. Los Hohenstaufen, dinastía alemana, poseen Sicilia, pretenden la soberanía sobre Italia y sueñan con la monarquía universal. Los Capetos actúan con tenacidad pero persiguiendo un objetivo más modesto. Como campesinos, agrandan sus tierras.

Los Capetos se hacen coronar en Reims, según un ceremonial que se mantendrá durante siglos. Pero la coronación no crea al rey: lo confirma. El soberano se apoya sobre la Iglesia, cuyas prerrogativas protege. En el orden temporal, sin embargo, no se somete a ningún poder: ni al del emperador ni al del Papa. Durante el conflicto entre el papado y los Hohenstaufen (la lucha del sacerdocio y del Imperio), el papa Inocencio III, en 1198, reclama la tutela sobre la función imperial, en virtud de la teoría de las dos espadas que hace del emperador el delegado del soberano pontífice. Los Capetos rechazan esta doctrina: son los dueños de su casa. Al igual que Felipe Augusto, Felipe el Hermoso repele toda intrusión del papado en los asuntos de Francia. Cuando Bonifacio VIII, en 1296, prohíbe al rey recaudar impuestos a los eclesiásticos, el Capeto replica prohibiendo toda salida de dinero hacia Roma. En 1302, después de la proclamación de la bula *Unam Sanctam* que reivindica la soberanía del Papa sobre todos los monarcas, el rey, queriendo afirmar su independencia frente al papado, obtiene el apoyo de los Estados Generales. Excomulgado en 1303, Felipe el Hermoso manda un emisario, Guillaume de Nogaret, que maltrata al Papa en Anagni. El monarca Capeto no ha obtenido su poder del Papa. Sus hombres de leyes han elaborado esta máxima en la que se basa su legitimidad: «El rey de Francia es emperador en su reino, su voluntad tiene carácter de ley».

En Bouvines, en 1214, las milicias comunales respaldan a Felipe Augusto en contra del emperador Otón IV. Algunos fechan en esta victoria el nacimiento del sentimiento nacional. La idea es hermosa, pero

históricamente aventurada. Sin embargo, los Capetos forman lenta pero firmemente una verdadera comunidad política. No es un sentimiento predeterminado el que ha creado esta colectividad, sino al revés, es la costumbre de vivir juntos lo que ha forjado la conciencia nacional. Gestación larga, de la que conocemos los retazos a lo largo del tiempo. En el siglo XI, *La canción de Roldán* evoca «la dulce Francia». Al predicar la primera cruzada, Urbano II lanza un llamamiento a los «franceses amados y elegidos por Dios». Francés: el término se extiende en los siglos X y XI. Suger, a principios del siglo XII, escribe que «no es ni justo ni natural que Inglaterra sea sometida a los franceses ni Francia a los ingleses». Felipe Augusto afirma que debe proteger «su reino íntegro». A finales del siglo XIII, frente a las pretensiones del emperador Adolfo de Nassau, que reclama Valenciennes, Felipe el Hermoso contesta con esta exclamación: «¡Demasiado alemán!». El rey da estas directivas a sus barones: «Están todos obligados a combatir en defensa del suelo natal, y es un oficio que se atribuye a cada uno de vosotros».

Colette Beaune ha dedicado un libro muy erudito al desarrollo del sentimiento francés, enseñando cómo se ha realizado la alquimia antes de que la palabra nación tome su sentido moderno[21]. En los siglos XII y XIII, se afianzan unos símbolos: la corona real, el estandarte, la santa vasija de la coronación, el poder del rey que cura las escrófulas, la ley sálica, la flor de lis (pasa a ser emblema heráldico de los Capetos bajo Luis VII y Felipe Augusto) y la abadía de Saint-Denis, necrópolis real. En el siglo XIV, cuando el rey de Inglaterra disputa Francia a los Valois, estos últimos ponen en marcha una «propaganda nacional». Clérigos y hombres de leyes recurren al mito, atribuyendo a los francos orígenes troyanos. Se invoca a San Martín, San Remigio o San Dionisio, los santos fundadores del reino, mientras se exaltan las grandes figuras reales: Clodoveo, cuyo bautismo hace que Francia entre en el plano de Dios, Carlomagno, Felipe Augusto, San Luis, Felipe el Hermoso. En el siglo XIV, según Colette Beaune, «cristiano y francés son prácticamente sinónimos. La historia de la nación cristiana es otra historia sagrada. Se confunde con la de la dinastía. Por otra parte, todos en el reino comparten la misma fe y rezan por el mismo rey».

En la época en la que la guerra entre los Capetos y los Plantagenet toca a su fin, los cronistas subrayan la necesidad de echar al inglés fuera del reino. A partir de 1440, existen pruebas irrefutables del sentimiento nacional. Sin duda se manifiestan en grado desigual en función del lugar, el momento y el ambiente social. En la Normandía ocupada, este sentimiento se ha afirmado: administradores y capitanes ingleses chocan con una verdadera resistencia cuyo emblema está representado por los defensores del Mont-Saint-Michel. Al principio de la guerra de los Cien Años, en 1337, algunos nobles de Normandía se han opuesto a la petición del rey de reunir a sus vasallos para defender la provincia; cuando acaba el conflicto, en 1450, Carlos VII efectúa una entrada triunfal en Rouen. Veinte años antes, en Reims, el «rey de Bourges» había sido coronado tras el paseo victorioso de una pastora en armas. En 1430, dice Juana de Arco a sus jueces: «Solo sé una cosa del porvenir, y es que se echará a los ingleses de Francia». No solo el porvenir le dio la razón, sino que hizo de ella un símbolo nacional.

La Edad Media es el momento en que se esboza una aventura francesa que dura desde hace mil años. Ignorarlo y caricaturizar la época medieval como reino del oscurantismo es mutilar la propia historia.

2. Las cruzadas

Lo que más ha honrado la razón
humana es la locura de las cruzadas.

LÉON BLOY

Orleans, septiembre de 2001. Un coloquio internacional se desarrolla debido a la iniciativa del grupo de investigación Gerson, surgido del CNRS (Centro Nacional de Investigaciones Científicas). Tema del encuentro: «¿Ha sido la Edad Media cristiana?». Según los organizadores, «las fuentes medievales darían una visión de la Edad Media más religiosa de lo que fue en realidad». Estaríamos, pues, «prisioneros de un efecto óptico, debido ampliamente al monopolio intelectual que ejercieron las élites religiosas».

Deseamos buena suerte a los historiadores en busca de una Edad Media no religiosa: no existe. La época medieval creía en Dios; no solo lo atestiguan los archivos, sino los humildes oratorios y las macizas catedrales, los millares de pueblos que llevan el nombre de un santo patrón. Y las cruzadas.

En el momento de la descomposición política que sigue al Imperio romano, cuando las invasiones arrollan, los obispos se levantan en defensa de la ciudad. Entre el siglo V y el VIII, rezando, predicando y construyendo, los monjes evangelizan Europa occidental: Irlanda, país de Gales, Escocia, Bretaña, Inglaterra, Germania. Hacia el año 496 (la fecha es incierta), el bautismo de Clodoveo, primer jefe germano convertido, marca una pauta. El rey franco es cristiano como lo serán el emperador carolingio y los soberanos de Francia, Gran Bretaña, España o Italia[22]. Antes de que se dibujen las fronteras nacionales, Europa es cristiana: esta fe le confiere una

comunidad de civilización. En la Edad Media están ligados lo temporal y lo espiritual. Aunque se esté formando la nación, aunque los Capetos preserven su independencia frente al Papa, la idea moderna de laicidad es inconcebible.

Lucien Febvre, al estudiar a Rabelais, ha demostrado que el ateísmo era imposible para los hombres del Renacimiento[23]. Es todavía más cierto para la época anterior. Ahora bien, esta fe medieval, que no es la fe del carbonero ya que también es la de Santo Tomás de Aquino, esta fe medieval es objeto de desprecio, desde el Siglo de las Luces. Rousseau, Voltaire, Víctor Hugo o Michelet se han burlado de su oscurantismo. Sin duda, la devoción en la Edad Media se manifiesta con mucha ingenuidad. Se veneran reliquias de una autenticidad dudosa; iglesias diferentes pretenden albergar los restos del mismo santo. Las personas que se ríen de ello actualmente (y que admiraban antaño a un país en el que la tumba de Lenin se ofrecía a la piedad de los fieles) omiten sin embargo mencionar que estos abusos fueron combatidos por el Papa, los obispos, los abades, el clero.

A fin de ilustrar el aturdimiento de la población medieval, se cita a menudo el ejemplo del terror del año 1000. El inconveniente es que no existe ningún documento que atestigüe tal pánico colectivo. Jean Favier nos relata que, hacia 960, un sacerdote parisino anunciaba el fin del mundo para el año 1000; en 985, el abate Fleury rechazaba esas inquietudes recordando que nadie sabía «ni el día ni la hora»; en 1048, el clérigo Raoul le Glabre contará el temor de sus contemporáneos a propósito de una pluviosidad excepcional[24]. ¿El terror del año 1000? Otro mito. En 1999, un gran modisto también predijo el fin del mundo para el año 2000. ¿Oscurantista el siglo X?

Las estructuras sicológicas del universo medieval no son las nuestras. La Edad Media adora a Dios y teme al diablo. Lograr la salvación sobre la tierra para escapar a la condenación representa una meta mucho más importante que la vida misma. Todo ser vive con relación al cielo y al infierno. La Virgen y los santos interceden por los hombres. La Iglesia, que transmite la palabra divina, es la salvaguardia del dogma. Nadie —salvo los herejes— pretende discutir los artículos del credo. Las demás religiones son erróneas, nadie tiene dudas al respecto. El Renan anticlerical, en sus

Souvenirs d'enfance et de jeunesse [Recuerdos de infancia y juventud], lamenta tanta seguridad: «Un peso colosal de estupidez ha aplastado el espíritu humano. La espantosa aventura de la Edad Media, esta interrupción de mil años en la historia de la civilización, procede menos de los bárbaros que del espíritu dogmático de las masas».

¿Dogmatismo? Sí, la Edad Media es dogmática: la palabra dogma (del griego *dogma*, que significa creencia) no tiene nada peyorativo. La libertad de conciencia es una noción que no solo es desconocida: es ininteligible. Puesto que la verdad no se divide, la libertad religiosa es incomprensible. Y toda Europa occidental comparte esta certeza. Si no se tienen presentes estos elementos, no se puede comprender la cruzada.

Una respuesta a la expansión militar del islam

No hace tanto que, en los libros escolares de historia, las cruzadas se beneficiaban todavía de una imagen favorable. En la versión católica, era la epopeya de la salvaguarda de los Santos Lugares. En la versión republicana (y colonial), esta expedición hacía irradiar la cultura francesa más allá de los mares. Entre los cristianos, el tema roza con el arrepentimiento. Y entre los humanistas, se consideran las cruzadas como una agresión perpetrada por occidentales violentos y codiciosos contra un islam tolerante y refinado. Se sustituye una leyenda negra por una leyenda dorada.

Señalemos en primer lugar una cuestión de vocabulario que no es anodina. La palabra cruzada es posterior a las primeras cruzadas: se fecha muy al principio del siglo XIII. Los cruzados hablaban de peregrinación, de tránsito, de viaje a ultramar. Se debe a que el primer objetivo de la cruzada es religioso: se trata de seguir los mismos pasos de Cristo. En cuanto se convierte, en el siglo IV, el emperador Constantino da a conocer los lugares donde ha vivido Jesús. De la misma manera que ir a Tierra Santa equivale a obtener el perdón de los pecados, Belén, Nazaret y Jerusalén pasan a ser metas de peregrinación.

Lanzados a la conquista del mundo para extender la fe de Mahoma, los árabes toman Jerusalén en el 638. Se tolera a los cristianos de Palestina. Sin embargo, se les reduce a la condición de *dhimmi*: se les autoriza a practicar su culto, siempre y cuando lleven signos distintivos y paguen un impuesto especial, la *yizia*. Pero les está prohibido construir nuevas iglesias, lo que, a la larga, les condena. Las peregrinaciones europeas pueden continuar, con la condición de pagar un tributo, especialmente para acceder al Santo Sepulcro. En el año 800, los califas abasíes, cuya capital es Bagdad, incluso conceden a Carlomagno la tutela moral sobre los Santos Lugares. Los peregrinos son cada vez más numerosos durante los siglos IX y X.

La situación se vuelve más tensa a principios del siglo XI, cuando se obliga a los cristianos que sirven en la administración califal a convertirse

al islam. En 1009, el califa Al-Hakim inicia la persecución y manda destruir el Santo Sepulcro. En 1065, un grupo de peregrinos alemanes es atacado por unos beduinos. Pronto, nuevos invasores se extienden por Palestina: los turcos. En 1078, los seléucidas se apoderan de Jerusalén. A partir de esta fecha, las peregrinaciones pasan a ser extremadamente peligrosas; luego se interrumpen.

Para un cristiano de la Edad Media, hacer una peregrinación era un acto corriente. A unas leguas de su casa, a un santuario donde se veneraba alguna reliquia; más lejos, cuando se requiere una penitencia especial; muy lejos, con una meta excepcional. El dejar de tener la facultad de ir a orar sobre la tumba de Cristo no se puede soportar. La cruzada responde en primer lugar a una exigencia práctica y moral: liberar los Santos Lugares.

En el siglo VII, los musulmanes han ocupado Palestina y Siria: en el siglo VIII, han aniquilado la cristiandad de África del Norte y luego invadido España y Portugal. En el siglo IX, han conquistado Sicilia. Constantinopla todavía planta cara frente al peligro turco. A pesar del cisma de 1054, a pesar de las diferencias teológicas, nunca se han cortado los puentes entre Roma y Bizancio. En 1073, el emperador Miguel VII pide ayuda al papa Gregorio VII, llamamiento reiterado en 1095 por Alejo I Comneno a Urbano II. La cruzada es una respuesta a la expansión militar del islam, una réplica a la implantación de los árabes y de los turcos en las regiones cuyas ciudades han sido cuna del cristianismo en tiempos de San Pablo y sede de los primeros obispados. Regiones en las que, en lo sucesivo, los fieles de Cristo estarán perseguidos.

En España, la Reconquista ha empezado hacia 1030. Toledo es reconquistada a los moros en 1085, pero ya al año siguiente, los almorávides, venidos de Marruecos, lanzan una nueva ofensiva. En respuesta al llamamiento de Urbano II, caballeros franceses prestan auxilio a los ejércitos de Aragón, Castilla y Portugal. En 1095, numerosos participantes provenzales o de Languedoc en la primera cruzada ya habían luchado en España. En Sicilia, los normandos desembarcan en 1040 y expulsan a los árabes después de treinta años de enfrentamientos.

En Occidente, el siglo XI constituye un momento clave. Las invasiones han sido frenadas, nuevos pueblos se convierten (como los húngaros), la

conquista de Inglaterra (1066) acerca la isla al continente. Los nacimientos se multiplican, las ciudades se extienden. La Iglesia se ve empujada por el impulso de la reforma gregoriana y Europa se cubre de monasterios (40 000 fundaciones entre el siglo IX y el XII). En el plano económico, circula la moneda, el comercio, se reactiva y se acrecienta la riqueza. Occidente se siente fuerte: en esos momentos es cuando los pueblos son audaces.

La primera cruzada: un arrebato de fe

El papa Urbano II prosigue la empresa de reforma eclesiástica lanzada por su predecesor, Gregorio VII Con este fin, efectúa en 1095 una gira de predicación en Francia. En Clermont, durante un concilio regional, el soberano pontífice predica ante obispos y abades. El 27 de noviembre de 1095, hace un llamamiento a la cristiandad. En Tierra Santa, explica el Papa, «los turcos extienden su dominio continuamente. Muchos cristianos han caído bajo sus golpes, muchos han sido reducidos a la esclavitud. Esos turcos destruyen las iglesias; asolan el reino de Dios». Urbano II exhorta entonces a «socorrer a los cristianos» y a «expulsar a este pueblo nefasto». A los que se enrolen en esa aventura, el Papa les promete una indulgencia plenaria y la seguridad de sus bienes, emplazados bajo la protección de la Iglesia. Renueva esa promesa en Limoges, Angers, Tours, Poitiers, Saintes, Burdeos, Toulouse y Carcasona.

El Papa se ha dirigido a los nobles y a los caballeros, gentes de guerra capaces de emprender la expedición. Pero los predicadores han transmitido la llamada de Urbano II en la ciudad y en el campo. Y es el pueblo el que primero lo oye. A principios de 1096, se pone en marcha con fervor. Hay testimonios de pueblos enteros que toman la ruta de Oriente. Esta cruzada popular, compuesta por gente humilde procedente de Normandía, Picardía, Lorena, Auvernia, Languedoc o Provenza, está guiada por jefes improvisados, Pedro el Ermitaño y Gautier Sans-Avoir. Los del norte siguen el Danubio, los demás pasan por los Alpes y la llanura del Po. Todos se reúnen en Macedonia. El 1 de agosto de 1096, están en Constantinopla. Desde el siglo V, a la ciudad también se la conoce como la Nueva Roma. Cercada por grandiosas murallas, esta capital cosmopolita es la ciudad más hermosa del mundo. Cuando ven surgir a esta tropa de pobres miserables salidos del otro extremo del continente, los habitantes se preguntan si estos hermanos cristianos son amigos o invasores. Ana Comneno, la hija del emperador Alejo I, es testigo ocular de la escena: «Era el Occidente entero,

todas las naciones bárbaras que habitaban el territorio situado entre la otra ribera del Adriático y las Columnas de Hércules, todo eso era lo que emigraba en masa, caminaba con familias enteras y marchaba sobre Asia atravesando Europa de una punta a otra». Mantenida fuera de la ciudad, la columna atraviesa el Bosforo. Pero el 10 de agosto, esta tropa mal armada y mal organizada es masacrada por los turcos. Los supervivientes no reemprenderán la marcha más que cuando llegue la otra cruzada, la de los barones.

En Europa se han formado cuatro ejércitos. ¿Cómo han sido reclutados? Nadie lo sabe con exactitud. La expedición de 1096 procede de una iniciativa pontificia. En el siglo XI, la situación del papado es inestable. En Alemania y en Italia del norte, la querella por las investiduras enfrenta a la Iglesia con el Imperio debido al nombramiento de los obispos y abades: numerosos obispados acatan al antipapa Clemente III, nombrado por el emperador Enrique IV. La cruzada no ha sido pues predicada en Italia, ni tampoco en Alemania. En Francia, Urbano II entra en conflicto con el rey: uno de los objetivos del concilio de Clermont ha sido también proclamar la excomunión de Felipe I, habiendo este repudiado a su mujer para casarse de nuevo. Los barones de la primera cruzada son, pues, originarios de países de obediencia pontificia.

El 15 de agosto de 1096, flamencos, loreneses y alemanes han seguido a Godofredo de Bouillon en la ruta de Hungría. Los provénzales (se denomina así a los señores de todos los países en los que se hablaba la lengua de oc), bajo el mando de Raimundo de Saint Gilles, conde de Toulouse, han preferido Italia del norte e Iliria; les acompaña Adhémar de Monteil, el legado pontificio. Normandos franceses, que siguen a Robert Courteheuse, duque de Normandía y a su cuñado, Étienne de Blois, han bajado hasta el sur de Italia han atravesado el Adriático en barco para llegar a Albania. En cuanto a los normandos de Sicilia, guiados por Bohemundo de Tarento y su sobrino Tancredo, también han desembarcado en Albania.

Un total de 30 000 hombres están reunidos en Constantinopla en mayo de 1097. No hablan todos el mismo idioma, pero siendo numerosos los franceses, se les llama a todos francos. Al penetrar en Asia, se apoderan de Nicea, luego de Antioquía. Debido a la resistencia de sus adversarios y a las

rivalidades entre jefes, los cruzados progresan lentamente. En junio de 1099, asedian Jerusalén. El año anterior, los egipcios han arrebatado la ciudad a los turcos. Serán ellos, pues, los que tengan que hacer frente al choque. Un primer asalto fracasa el 13 de julio. Dos días más tarde, el 15 de julio del 1099, la ciudad cae en manos de los cristianos. Es la avalancha. Los cronistas evocan un río de sangre subiendo «hasta los corvejones de los caballos». La represión es hiperbólica: no hay que interpretarla literalmente, como esos libros escolares que dan un número de víctimas superior a la población de Jerusalén.

Sin embargo, la matanza está comprobada. La leyenda negra ve en ella la prueba del salvajismo de los cruzados. No obstante, los francos se han portado como todos los soldados de la época, y especialmente como sus enemigos. El 10 de agosto de 1096, 12 000 «miserables» de la cruzada popular fueron rematados por los turcos. El 4 de junio de 1098, ante Antioquía, los turcos y los árabes pasaron por el filo de la espada hasta el último combatiente de la guarnición cristiana de la fortaleza del Puente de Hierro. Poco después hicieron lo mismo con los musulmanes de una pequeña ciudad que había entrado en tratos con los cruzados. El 26 de agosto de 1098, cuando se apoderaron de Jerusalén, los egipcios liquidaron a los turcos que defendían la ciudad. ¿Acaso son selectivos los sentimientos de indignación en la leyenda negra?

Se mata. Se saquea también. De nuevo, los cruzados no hacen más que amoldarse a las costumbres de su tiempo. Reflejo de la naturaleza humana, consideran que tienen derecho a una gratificación como recompensa de su hazaña. ¡Hay que imaginarse lo que podía representar, en el siglo XI, un viaje a pie o a caballo desde Auvernia o Lorena hasta Palestina! Miles de kilómetros por un itinerario incierto, a través de regiones hostiles, afrontando el hambre y la sed, para dirigirse a un país que los cruzados desconocen totalmente. Para la gente del pueblo, es la aventura absoluta. Para los señores, el riesgo era el mismo, pero más costoso, pues tenían que mantener con su propio dinero a sus compañías y a los pobres que les seguían. Al contrario de lo que se cree, muchos se arruinaron durante la cruzada, habiendo tenido que endeudarse o vender bienes raíces para equiparse. En Occidente, grandes extensiones estaban todavía en barbecho.

Y estas tierras eran más accesibles que el lejano Oriente. Según Jacques Heers, «el afán de lucro y las especulaciones mercantiles no estuvieron con toda certeza en el origen de la cruzada»[25].

Por lo tanto no es la sed de bienes materiales la que ha empujado a los primeros cruzados: es la devoción. Tal empresa suponía la ruptura total con las propias costumbres, la renuncia al universo familiar. «Dios lo quiere», exclamaban. Este grito es un acto de fe. «La cruzada —afirma Jean Richard — fue para innumerables cristianos la ocasión de vivir su fe, no en la facilidad, sino con la prueba del sufrimiento y de la muerte»[26]. Los primeros cruzados eran penitentes cuya motivación inicial era de orden espiritual. Lo temporal venía después.

Las ocho cruzadas: la buena simiente y la cizaña

Después de la toma de Jerusalén, se instituye un reino latino. Lo dirige Godofredo de Bouillon con el título de «procurador judicial del Santo Sepulcro». A su muerte, en 1100, le sustituye su hermano Balduino. Se han creado otros estados cristianos: el principado de Antioquía, el condado de Edesa, el condado de Trípoli. Ahora bien, no figuraba su fundación en los planes primitivos del Papa. Todas las cruzadas posteriores a la de 1096 no tendrán otra finalidad que no sea la de reforzar o socorrer los estados latinos implantados en Oriente. Jacques Heers comenta: «El acto de fe que fue el principal resorte de las cruzadas desde 1095, a saber, el deseo de afianzar la seguridad de la peregrinación al Santo Sepulcro, estuvo siempre en el origen de estos compromisos. Pero, poco a poco, se impusieron también otras preocupaciones, otras ambiciones que conllevaban gestiones más complejas e incluso desviaciones»[27].

Después del impulso místico, se inicia otra lógica, de carácter político y militar. He ahí por qué el término genérico de cruzadas es engañoso. Recubre acontecimientos repartidos a lo largo de dos siglos (de 1095 a 1270) y determinados por circunstancias en las que los intereses terrenales pesaban enormemente: tanto peor para la leyenda dorada de la cristiandad en marcha.

A partir de la toma de Jerusalén, caballeros o pobres, los peregrinos vuelven masivamente a Europa. Los establecimientos latinos no serán colonias de repoblación: los francos que permanecen ahí estarán aislados. Para paliar la falta de efectivos, y proteger los principados cristianos y las peregrinaciones procedentes de Occidente, se fundaron órdenes de monjes-soldados: los hospitalarios en 1113, los templarios en 1118. Después de un periodo de descanso, en el que los prósperos estados latinos comercian con Venecia, Genova o Pisa, los musulmanes de Siria reconquistan Edesa en 1144. Predicada por San Bernardo de Claraval, la segunda cruzada está dirigida en 1147 por el emperador Conrado III y el rey

Luis VII; su desacuerdo provoca el fracaso de la operación. En 1187, el sultán Saladino, después de conquistar Siria, Egipto, Irak y Asia Menor, reconquista Jerusalén y gran parte de los territorios francos. De ahí que se inicie una tercera cruzada (1189-1192), dirigida por el emperador Federico Barbarroja, el rey de Francia Felipe Augusto y el rey de Inglaterra Ricardo Corazón de León, unidos de forma provisional en Oriente pero rivales en Europa. No se consigue la reconquista de Jerusalén, pero se logra la reanudación de las peregrinaciones. En 1202, el papa Inocencio III lanza una cuarta cruzada. Esta vez apunta hacia Egipto, nuevo centro del poder musulmán. La flota veneciana lleva las tropas. Al no ser los voluntarios lo bastante numerosos para reunir la suma convenida, los venecianos se cobran el pago saqueando Zara, ciudad cristiana de Croacia que se niega a abrir sus puertas. En abril de 1204, la escena se repite en Constantinopla, facilitada por las rivalidades internas en el seno de la dinastía bizantina. La capital del Imperio de Oriente, sitiada por los venecianos, es tomada al asalto y saqueada durante tres días. Inocencio III se ve obligado a denunciar a sus propias tropas: «Habéis desviado y hecho desviar al ejército cristiano del buen camino al malo». El saqueo de Constantinopla, grabado como una herida en la memoria ortodoxa, hará definitivo el cisma de 1054 entre la cristiandad latina y la de Oriente.

Habrá otras cuatro cruzadas. La quinta (1217-1221), predicada de nuevo por Inocencio III y continuada por su sucesor, Honorio III, no desemboca más que en la conquista de Damieta. La sexta (1228-1229), dirigida por el emperador Federico II de Hohenstaufen, conduce a la restitución de Belén, Nazaret y Jerusalén. Pero en 1244, la Ciudad Santa es tomada de nuevo por los musulmanes. La séptima cruzada (1248-1254) se fija de nuevo en Egipto. San Luis, cuyo ejército es diezmado por la peste, es hecho prisionero y no obtiene su libertad sino al precio de un rescate y de la devolución de Damieta. En 1270, la octava cruzada, que se desarrolla en Tunicia, acaba de forma desastrosa: San Luis muere allí. En 1292, la pérdida de San Juan de Acre pone fin a los establecimientos cristianos en el Levante.

Una intolerancia compartida

Las cruzadas han causado una enorme confrontación entre Oriente y Occidente, que no solo se ha traducido en términos militares. Los dos siglos de presencia franca comprenden también periodos de paz y de coexistencia entre cristianos y musulmanes. En nuestros días, debido al multiculturalismo imperante, este encuentro de dos civilizaciones ha dado lugar a un mito. En aquel entonces Oriente estaba más avanzado que Occidente en algunos campos, como la astronomía o las matemáticas; los cruzados descubrieron allí la naranja y el limón. ¿Acaso esto justifica la descripción de los europeos como gente siempre grosera y brutal frente a unos orientales siempre delicados y pacíficos? Es cierto que se produjeron influencias mutuas. A los francos establecidos o nacidos en Oriente después de la cruzada se les llama «potros». Estos hombres desarrollan una cultura particular, nacida del alejamiento de la madre patria y de la cohabitación con el islam. Uno de ellos, Foucher de Chartres, muerto en Jerusalén en 1127, redactó una historia de la primera cruzada en la que evoca a sus semejantes: «Nosotros, que éramos occidentales, nos hemos vuelto orientales. Hemos olvidado los lugares de origen; varios de entre nosotros los ignoran o jamás han oído hablar de ellos».' En el reino de Jerusalén, los musulmanes pagan un impuesto a los francos. Se tolera su culto. En 1183, Ibn Dyubayr, musulmán de España, atravesó los estados cristianos para ir de peregrinación a La Meca. Dejó un relato de su viaje: «Sobre su territorio, los cristianos hacen pagar a los musulmanes una tasa que se aplica con total buena fe. Los mercaderes cristianos, a su vez, pagan en territorio musulmán por sus mercancías; su buen entendimiento es perfecto y se observa la equidad en toda circunstancia».

Pero las treguas no serán jamás duraderas. La existencia de los francos ha sido corta (menos de un siglo, salvo para el principado y Antioquía) y pronto se han visto reducidos a una estrecha franja costera. Considerando las grandes líneas de su historia, nos es forzoso constatar que estos estados,

de espaldas al mar, han estado constantemente a la defensiva. Si el mundo musulmán no hubiera estado tan dividido —también él presa de luchas nacionales, tribales y religiosas— la aventura de los estados latinos de Oriente habría sido todavía más breve. En cuanto un territorio era reconquistado por los musulmanes, los cristianos asumían de nuevo su estatuto de *dhimmi*, bastante comparable al estatuto de los musulmanes en los principados cristianos, aunque en estos nunca se prohibió la construcción de mezquitas. En Oriente, en ninguna parte se ve tolerancia, en el sentido que le damos en la actualidad. Laurent Theis asegura: «Ya no creemos hoy en día, a pesar de ciertos relatos edificantes, que se haya producido un verdadero intercambio cultural entre cristianos y musulmanes, en el siglo XII, en el Próximo Oriente»[28].

Por supuesto, las cruzadas no han constituido un enfrentamiento entre bloque y bloque. Los cristianos, al igual que los musulmanes, estaban divididos: han combatido cristianos contra otros cristianos, musulmanes contra otros musulmanes. Se han visto incluso tribus musulmanas aliarse con los cruzados, y algunos cristianos orientales preferir estar al servicio de los príncipes musulmanes. Queda el hecho, sin embargo, tal como lo hemos dicho, de que las cruzadas son una respuesta al desarrollo del islam. Y la expansión musulmana nunca se ha realizado con delicadeza.

Se presenta ahora a Saladino como un soberano liberal. Es verdad que este hombre inteligente fue un adversario caballeroso: Dante, en *La divina comedia*, le rinde homenaje. Y relativamente tolerante, ya que detuvo el brazo de los fanáticos que quisieron derribar el santo Sepulcro. Dicho esto, practicó sin escrúpulos la *yihad*. Algunos quisieran reducir esta palabra a su sentido árabe (esfuerzo supremo, tendencia hacia un objetivo) borrando su sentido común de «guerra santa». Según Cécile Morrisson: «La *yihad* no desemboca, como la cruzada, en la elección entre conversión o muerte —ofrecida a los musulmanes vencidos durante las primeras cruzadas—, ni en la intolerancia de derecho, si no en la intolerencia de hecho, de los estados cruzados con respecto a los musulmanes»[29]. Contrarrestemos esa visión idílica con el relato de la toma de Jerusalén redactado por Imad ad-Din, secretario de Saladino: «íbamos hacia la Jerusalén rebelde para someterla: para acallar el ruido de las campanas cristianas y hacer resonar la llamada

islámica a la oración, para que las manos de la fe expulsaran a las de los infieles, para purificarla de las suciedades de su raza, de las inmundicias de esta humanidad inferior, para reducir su espíritu al silencio dejando mudos sus campanarios». Cuando es capturado el rey de Jerusalén, Guy de Lusignan, es tratado con consideración. Pero Renaud de Châtillon, los hospitalarios y los templarios son exterminados, al igual que las tropas turcas aliadas de los francos. En cuanto a los cautivos cristianos incapaces de pagar un rescate, son esclavizados. A menos que elijan otra alternativa: la conversión al islam o la muerte. ¿Saladino tolerante?

Con ciertos historiadores, la moda orientalista reina igualmente cuando se trata de Constantinopla —el saqueo de 1204 vuelve como un sino antiguo destinado a agudizar la mala conciencia occidental—. «Aunque separados por la religión, los bizantinos se sienten más próximos a los musulmanes que a los occidentales», sostiene Georges Tate[30]. De hecho, es a la inversa. Rémi Brague ha demostrado que los bizantinos quedaron fascinados, en el plano religioso, por el islam, debido a su concepción teocrática del poder[31]. En cambio, desde la conquista de Siria por los árabes en 636, en el plano militar Bizancio no ha hecho más que resistir a los musulmanes, quienes, por otra parte, en el siglo XII no ven la cruzada como un elemento nuevo sino como la prolongación de las guerras con Bizancio, por que designan a los primeros cruzados con el nombre de *rûm*, es decir, bizantinos.

En 1453, Constantinopla cae en manos de los turcos. Mohamed II dedica la basílica de Santa Sofía al culto musulmán: el edificio seguirá siendo una mezquita, aunque en el futuro sea transformado en museo. En 1526, la victoria de Mohács dará Hungría a Solimán el Magnífico. En 1529, los otomanos asedian Viena. En 1571, la batalla naval de Lepanto marca un freno a su ofensiva, detenida de nuevo en 1683, durante el segundo asedio de Viena. Durante cuatro siglos, Europa central y balcánica vive bajo la amenaza turca. Recordarlo no es mencionar un fantasma de cruzado sino enunciar un hecho. Escribe René Grousset: «Hacia 1090 el islam turco, habiendo expulsado casi totalmente a los bizantinos de Asia, se prepara para pasar a Europa. Diez años más tarde, no solo Constantinopla se verá liberada, no solo la mitad de Asia Menor será devuelta al helenismo, sino

que Siria y Palestina pasarán a ser colonias francas. La catástrofe de 1453, que parecía inminente en 1090, se verá retrasada tres siglos y medio»[32]. El balance de las cruzadas es también este respiro concedido a los cristianos de Oriente.

En 1983, el novelista libanes Amin Maalouf acusa a las cruzadas de haber provocado una fisura irremediable entre dos mundos: «Está claro que el Oriente árabe ve siempre en el Occidente un enemigo natural. Contra él, todo acto hostil, ya sea político, militar o petrolífero, no es más que una revancha legítima. Y no se puede dudar que la ruptura entre estos dos mundos procede de las cruzadas, sentidas por los árabes, todavía hoy en día, como una violación»[33]. ¿Las cruzadas una violación? No se sirve a la paz en el mundo cuando se enarbola esta expresión. Pues siempre será posible replicar que son los musulmanes, al invadir tierras cristianas, los que han violado los primeros.

Tampoco se sirve a la paz civil al decir esto. Unos «documentos pedagógicos» editados por la Biblioteca Nacional de Francia, proponen este ejercicio para las clases de segundo[34]: «A través del conjunto de estos documentos, demuestra en qué representa la *yihad* una respuesta de los musulmanes a la violencia de las cruzadas y por qué es para ellos un deber religioso»[35]. Cuando las sociedades europeas se ven confrontadas con la situación inédita de la presencia de una fuerte minoría musulmana en el seno de la población, es peligroso enseñar así el pasado, abriendo al islam unos derechos y un crédito que se deben a las víctimas. Es también practicar la amnesia histórica. En la Edad Media, la práctica totalidad del pueblo francés era cristiano. ¿Es un delito?

3. Los cátaros y la Inquisición medieval

> ¿Qué época mejor que la nuestra puede comprender la Inquisición medieval, con la condición de que traslademos el delito de opinión del campo religioso al campo político?
>
> RÉGINE PERNOUD

El ayuntamiento de Lavaur, en la región del Tarn, adoptó el 11 de enero de 2002 una resolución prohibiendo en el municipio toda referencia a Simón de Montfort. El origen de esta curiosa iniciativa está en algunas protestas emitidas al anunciarse un proyecto inmobiliario de residencia llamado Simón de Montfort. El bando de la alcaldía estipula que las denominaciones «Montfort», «De Montfort» y «Simón de Montfort» quedan prohibidas de ahora en adelante «para bautizar las vías, alojamientos públicos o privados, residencias u otros establecimientos dependientes de la Administración». El motivo: «El señor Simón de Montfort perpetró sobre la población de Lavaur una matanza cuyo recuerdo está profundamente anclado en la memoria colectiva de la ciudad». Durante la cruzada contra los albigenses, en 1211, Simón de Montfort había capitaneado el asedio de la ciudad. De resultas de ello, habrían muerto ochenta caballeros cátaros, y varias decenas de herejes habrían sido quemados vivos.

Iniciada en el siglo XIX, la leyenda de los cátaros es todo un éxito para las librerías. A ella se une toda una literatura esotérica y espiritualista, y perdemos la cuenta de las publicaciones seudo-eruditas que exponen con todo detalle la religión de los fieles de Montségur.

Actualmente, dos movimientos ideológicos alimentan el viejo mito cátaro. En primer lugar, en un contexto general de replanteamiento del

marco nacional, algunos se las ingenian para suscitar el antagonismo entre la Francia septentrional y la del sur. Por lo tanto, la cruzada contra los albigenses pasa a ser un crimen cometido por los bárbaros del norte contra la civilización meridional. La industria turística explota esta ganga: entre el Garona y la frontera española, se invita a los visitantes a descubrir un «país cátaro» presentado como un paraíso perdido. Una segunda vía ideológica se afirma con más fuerza. Consiste simplemente en rehabilitar las creencias cátaras. En nuestra sociedad secularizada, la religión depende de la conciencia individual; el que cree, ya que es sincero, está en su derecho, con más razón si cree en contra de la fe tradicional. Herejía medieval, los cátaros pasan ipso facto a ser simpáticos.

¿Los cátaros? Gente pura, sencilla, adornados con todas las virtudes. Solo animados por el amor, no hacían más que enfrentarse a la injusticia de los poderosos. Testigo de este discurso es un número, «Especial cátaros», recientemente publicado por una revista regional, donde se lee: «El catarismo no era otra cosa que una Iglesia católica liberada de sus ritos, de sus miedos y del aspecto pesado y coaccionador de su jerarquía, una Iglesia más igualitaria. En resumen, inventaron una utopía mucho más peligrosa para el orden establecido que cualquier otra ideología». ¿Y qué se dispuso frente a esta buena gente? «Las llamas de la purificación». Siendo la práctica de la hoguera «corriente y justificada por la Iglesia, esta guerra de religión solo podía acabar con “la solución final”[36]». ¿La solución final? Dicho claramente, el catolicismo medieval habría prefigurado el nazismo: hermoso ejemplo de amalgama tal como puede fabricarla lo históricamente correcto…

Los cátaros, una secta peligrosa

¿De dónde proceden los cátaros? El término, sacado del griego *katharos* («puro»), ha sido utilizado en primer lugar para designar a una secta de Renania. Estas ideas eran bastante semejantes a las que expresaban, en Lombardía o en el Mediodía francés, otros grupos heréticos. Ha habido herejías desde el origen del cristianismo, sobre todo en lo tocante a la definición de la divinidad. Para la Iglesia romana, Dios es uno en tres personas (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo); para el arrianismo (condenado en el siglo IV), Cristo no era de la misma naturaleza que el Padre; el cisma con la Iglesia de Oriente, en el siglo XI, proviene entre otras cosas de un desacuerdo teológico sobre la interpretación de la relación entre Dios y su Hijo. Estos debates pueden parecer abstractos, y sin embargo han agitado apasionadamente a hombres para los que la fe en Dios primaba ante todo. Durante los siglos XI y XII, corrientes heréticas recorren Europa. Como el bogomilismo, una doctrina maniquea nacida en Bulgaria. En el norte de Francia, algunos círculos reivindican una pureza evangélica que la Iglesia habría traicionado. Hacia 1170, Pierre Valdes, un comerciante de Lyon, abandona a su familia y sus bienes para predicar la pobreza y la penitencia. Rechaza los sacramentos y la jerarquía eclesiástica, por lo que su doctrina es condenada por su obispo y luego por el Papa. Sus seguidores (los valdenses), excomulgados, se mantendrán clandestinamente en Provenza, en el Languedoc, en el Delfinado y en Italia.

A finales del siglo XI, se desarrolla un movimiento de oposición a la Iglesia en el actual suroeste de Francia. Aquí es donde aparecen los que llamamos cátaros. Ellos no emplean este término. Entre ellos, se denominan los Buenos Cristianos, los Verdaderos Cristianos, los Amigos de Dios o los Buenos Hombres. Su pensamiento se basa en un dualismo absoluto. ¿Acaso se inspira en el bogomilismo, o es una especificidad local? Por falta de fuentes, los especialistas todavía discuten sobre ello. El catarismo opone

dos principios eternos. La bondad, que ha engendrado los espíritus, las almas y el Bien.

Y la maldad, que es el origen de la materia, del cuerpo, del Mal. Quien ha creado el universo no es Dios, sino Satanás. Toda realidad terrenal está marcada con la señal del Mal.

Los cátaros, procedentes de una sociedad cuya cultura es cristiana, recurren a nociones sacadas de los Evangelios, pero reinterpretadas por ellos. En su opinión, Jesús es un ángel cuya vida terrenal no ha sido más que una ilusión. Por lo tanto, Cristo no sufrió durante su Pasión, no murió y no tuvo que resucitar. De la misma manera, la Virgen María era solo un puro espíritu con apariencia humana. Evadiéndose de la tierra, reino del mal, el alma se despoja de su envoltura impura para alcanzar el reino del espíritu.

La religión cátara diferencia dos clases de fieles. En primer lugar los creyentes, que conservan sus costumbres exteriores. Luego los perfectos que, habiendo pasado por el rito de la imposición de las manos, el *consolamentum* (pudiendo desde entonces conferirlo a su vez), forman el núcleo de esta contra-Iglesia. Tras romper con sus familias, los perfectos viven en comunidad. Como su moral establece la separación del alma y del cuerpo, observan la continencia más estricta. Se alimentan lo menos posible, siguen un régimen vegetariano, rechazan todo producto animal (carne, leche, queso, huevos). Algunos llevan hasta el extremo esta prueba de renuncia (*endura*): según ciertas fuentes, se producen casos de muerte por inanición. En virtud de la misma lógica, los perfectos practican la abstinencia sexual. Como la carne es impura y la procreación criminal (traer un hijo al mundo es precipitar una nueva alma en el reino del mal), se consagran a la castidad. Así pues, el que ha recibido el *consolamentum* está destinado al celibato o debe dejar a su cónyuge. Algunos perfectos, sin embargo, admiten las relaciones carnales, y condenan solo la institución del matrimonio, lo que les lleva a preconizar la libertad sexual.

Más que una herejía, el catarismo constituye un replanteamiento integral del cristianismo. Al recusar a la Iglesia, la familia, la propiedad y el juramento de hombre a hombre, los cátaros niegan el fundamento del orden feudal. Al observar ritos iniciáticos, y obedecer a una jerarquía secreta,

presentan todas las apariencias de una secta. Una secta que contraviene abiertamente la moral común de la época. Esta secta se desarrolla. A partir de 1160, el catarismo se organiza. No tienen clero, pero en Toulouse, Albi y Carcasona, algunos perfectos señalados por su celo están al frente de «diócesis». En 1167, un concilio cátaro se reúne en Saint-Félix-de-Lauragais, bajo la autoridad de un obispo hereje procedente de Constantinopla. Se contacta con la nobleza local. En 1205, la condesa de Foix deja a su marido y pasa a ser perfecta. En el Mirepoix, treinta y cinco vasallos del conde de Foix se convierten al catarismo. A su vez son captados los artesanos; se hace cátaro el gremio de los tejedores del Languedoc. En Béziers, en 1209, la herejía alcanza el 10 por ciento de la población.

La herejía: mal social, mal religioso

Herejía: cuando actualmente los periódicos escriben esta palabra entre comillas, el concepto nos hace sonreír. Pero no era así en la Edad Media. La sociedad medieval es comunitaria: conoce a la persona —cada ser humano creado a la imagen de Dios— pero no al individuo. En un mundo en el que lo temporal y lo espiritual están íntimamente ligados, en una época en la que la libertad de conciencia es inconcebible, la herejía constituye una ruptura del nexo social. «Un accidente espiritual, más grave que un accidente físico», explica Régine Pernoud[37]. Una herejía es, etimológicamente, una opinión particular (en griego *hairesis*). Si se declara errónea esta opinión, la Iglesia no solo no tiene escrúpulo en condenarla, sino que considera su misión combatirla. La excomunión no se toma a la ligera. Establecida por el obispo o el Papa, esta sanción conlleva la privación de los sacramentos —la absolución, la comunión—. Y verse privado de los sacramentos es estar al margen de la colectividad. Cuando un príncipe o un soberano es excomulgado, sus vasallos quedan desligados de su fidelidad con respecto a él: se desmorona toda la organización feudal. Por eso el obispo tiene el deber de perseguir la herejía y de rechazarla, es decir, de exterminarla, en sentido literal (*ex terminis*, «fuera de las fronteras»).

Exterminar: he aquí una gran palabra. En nuestros días, se entiende en su sentido físico, y la asociación de ideas se conecta con la hoguera. En el caso de los cátaros, la imagen de Montségur se impone, repetida por el cine, la televisión, las revistas, las guías turísticas. Para combatir a los cátaros se habría realizado una carnicería. Esta simplificación es doblemente engañosa: no menciona el hecho de que, antes que nada, se emplearon otros métodos que la fuerza; por otra parte, rechaza la violencia solo de un lado, cuando los albigenses no eran unos dulces inocentes.

«La fe debe persuadir, no imponerse», afirma Bernardo de Claraval. Y el papa Alejandro III añade: «Más vale absolver a los culpables que atacar

con excesiva severidad la vida de los inocentes. La indulgencia es más propia de gente de Iglesia que la dureza». Para sofocar la herejía, la Iglesia prefiere la persuasión. El combate contra los cátaros es ante todo teológico. Entre 1119 y 1215, siete concilios analizan y condenan las tesis maniqueístas. En el Mediodía tolosano, un vasto esfuerzo misionero se ha lanzado, confiado en primer lugar a los obispos y al clero local. Ocurre, sin embargo, que algunos prelados que tienen lazos familiares con los señores convertidos al catarismo demuestran poca voluntad en refutar las tesis de los perfectos. En cuanto al bajo clero, cierra los ojos para que le dejen en paz.

El papado hace entonces un llamamiento a las personalidades venidas del norte. San Bernardo, el reformador de la orden del Císter, efectúa una gira de predicación en el Mediodía. Sus esfuerzos no surten ningún efecto y el catarismo sigue extendiéndose. De tal manera que el movimiento, nacido de un conflicto religioso, pasa a tener la dimensión de una revuelta social. La primera autoridad laica en lanzar una advertencia a los herejes, en 1177, es el conde Raimundo V de Toulouse, que ordena a los cátaros renunciar a sus prácticas.

Inocencio III accede al pontificado en 1198. Durante diez años, para no dejar el asunto al poder temporal, va a hacer lo posible por sofocar la herejía. En 1200, el Papa organiza una misión que pone en manos de Pierre y Raoul de Castelnau, dos hermanos cistercienses de la abadía de Fontfroide, cerca de Narbona. De pueblo en pueblo, los monjes arengan a los fieles, enseñan, visitan a las familias. Como no temen el contacto directo con sus adversarios, los predicadores sostienen controversias públicas con los perfectos. En Carcasona, en 1204, un debate contradictorio reúne a Pierre de Castelnau y a Bernard de Simorre, un obispo cátaro. Este mismo año, llega un refuerzo con el mismo abad del Císter, Arnaud Amaury, nombrado legado pontificio. Su misión es, mediante la predicación, reconvertir a los que se empieza a llamar albígenses, ya que abundan alrededor de Albi.

En 1205, volviendo de Roma, Diego, obispo de Osma, ciudad de España, atraviesa el Languedoc. Está acompañado del subprior de su capítulo, Domingo de Guzmán. Conscientes de los escasos resultados de los

cistercienses, los dos hombres deciden consagrarse a la lucha contra la herejía. Rompen con el lujo eclesiástico y escogen llevar una vida austera. Recorriendo el campo descalzos, sin equipaje y sin dinero, Diego y Domingo van por los caminos dando conferencias contradictorias. En 1206, en Montréal, cerca de Carcasona, obtienen ciento cincuenta reconversiones a la Iglesia. Este mismo año en Fanjeaux, Domingo funda un monasterio de mujeres herejes convertidas. En 1214, los monjes mendicantes que le siguen instalan una casa madre en Toulouse. Esta orden de frailes predicadores recibe su constitución en 1216: han nacido los dominicos. Pero mientras tanto, desanimados, los cistercienses han abandonado la labor. Y lo que constituía una empresa espiritual, llevada por medios pacíficos, se va a ver desbordada por circunstancias absolutamente temporales.

La cruzada contra los albigenses: todo salvo un conflicto Norte-Sur

Raimundo V, conde de Toulouse, murió en 1194. Su sucesor, Raimundo VI, se muestra conciliador con los cátaros. Con un punto de vista interesado: espera apoderarse de los bienes de la Iglesia. Excomulgado una primera vez, se le absuelve en 1198, bajo promesa de perseguir la herejía. Como no emprende nada, es excomulgado por segunda vez. De nuevo se somete y obtiene que se levante la excomunión. Sin embargo, sigue tolerando el proselitismo de los perfectos. En 1207, Inocencio III convence al rey Felipe Augusto, soberano del conde de Toulouse, de que intervenga con vistas a restablecer la ortodoxia. El Capeto demuestra poco entusiasmo. Por una parte, tiene otras prioridades, ya que se halla en guerra contra Inglaterra, y, por otra, teme la injerencia de la Santa Sede en los asuntos del reino.

En 1208, un drama hace estallar todo: es asesinado Pierre de Castelnau, encargado por el Papa de combatir a los cátaros. ¿Quién ha dispuesto el crimen? Las sospechas se dirigen hacia el conde de Toulouse. Después del atentado, Inocencio III anatematiza a Raimundo VI. Y, comprobando la ineficacia de los métodos pacíficos para vencer al catarismo, el Papa predica la cruzada contra los herejes.

La intervención militar empieza en 1209, sin el apoyo del rey de Francia: negándose a mezclar a la corona con este asunto, Felipe Augusto prohíbe a su hijo, el futuro Luis VIII, tomar parte en la expedición. La cruzada contra los albigenses, en contra de la opinión establecida, no debe inicialmente nada al imperialismo capeto.

El que está a la cabeza de la operación es Simón de Montfort, un señor de Île-de-France. Su ejército, a pesar de otra idea preconcebida, no cuenta solo con gente del norte: numerosos caballeros del Languedoc forman parte de él. La guerra, con varias fases, va a durar veinte años. En primer lugar, los barones toman Béziers y Carcasona, luego aplastan a Raimundo VI en la batalla de Muret (1213). En 1218, Simón de Montfort muere, cuando

asediaba Toulouse. Su hjjo Amaury toma el relevo; en 1224, es derrotado por el nuevo conde de Toulouse, Raimundo VII. En 1226, una nueva expedición es capitaneada por el rey Luis VIII, que ha sucedido a su padre, pero se interrumpe debido a la muerte prematura del monarca. Reanudada en 1227, la ofensiva militar desemboca en la firma de un tratado en Meaux y en su ratificación en París, en 1229. Reconociendo su derrota, Raimundo VII cede el bajo Languedoc a la corona de Francia (conserva las regiones de Toulouse, Agen y el Rouergue). La cruzada contra los albigenses está terminada. El problema cátaro no está resuelto.

Las hostilidades se reanudan diez años más tarde. Vasallo de Raimundo VII, el vizconde Raimundo Trencavel se rebela, pero es derrotado por las tropas reales en 1240. El conde de Toulouse, que ha proclamado un edicto contra los herejes en 1233, se entrevista con Luis IX en 1241. El rey le hace prometer que va a destruir Montségur. Desde hace diez años, este pueblo fortificado es el santuario espiritual y militar del catarismo. Raimundo VII obedece y asedia Montségur. Sin resultados. En 1242, dos inquisidores son asesinados en Avignonet, cerca de Toulouse, por instigación del conde de Toulouse, de nuevo alzado en contra del rey. Así pues, en 1244, es el ejército real el que toma posesión de Montségur. Negándose a abjurar, 225 perfectos (cifra incierta) son llevados sobre una gigantesca hoguera, y luego el *castrum* cátaro es destruido. Las ruinas que se levantan sobre el lugar actual de Montségur, como todos los castillos llamados cátaros, son en realidad las de una fortaleza real construida después de que el Languedoc fuera incorporado a Francia.

Para algunos, la hoguera de Montségur simboliza la crueldad absoluta de los adversarios de los cátaros, católicos o gente del norte. Esto supone ignorar el hecho de que la toma del santuario constituyó un acto de guerra, realizado por soldados. También se olvida que la cruzada contra los albigenses, conflicto político-religioso, ocurrió después del fracaso de la reabsorción pacífica del catarismo. Se omite que la herejía, en esta época, constituía un crimen social.

Y por fin, se oculta que el esfuerzo misionero, al mismo tiempo, nunca se interrumpió.

Una frase célebre vuelve siempre en el juicio en contra de los que mantienen la ortodoxia: «Matadlos a todos, Dios reconocerá a los suyos». Atribuida al legado Arnaud Amaury, que la habría pronunciado en 1209 durante el saqueo de Béziers, es apócrifa. La fórmula no figura en ninguna fuente contemporánea sino solamente en el *Livre des miracles* (Libro de los milagros), escrito más de cincuenta años después de los hechos por Césaire de Heisterbach, un monje alemán del que Régine Pernoud especifica que es «un autor poco preocupado por la autenticidad».

En cuanto a la violencia, el atribuirla a un solo bando es mentir. Los cruzados exterminan a los habitantes de Béziers en 1209, pero el conde de Toulouse hace otro tanto en Pujols en 1213. Por otra parte, aunque los cátaros eran numerosos, seguían siendo minoritarios. Emmanuel Le Roy Ladurie, en su célebre libro sobre el burgo de Montaillou, ha demostrado que, para imponerse, estas buenas gentes no retrocedían ante el terror: «Pierre Clergue mandaba cortar la lengua a una ex compañera. Los Junac, estrangulaban con sus blancas manos, o poco faltó, al padre de Bernard Marty, sospechoso de traición». En realidad, el catolicismo está profundamente implantado mucho antes de la cruzada contra los albigenses. Le Roy Ladurie observa: «Los invasores han encontrado in situ la formidable complicidad de la mayor parte de la población[38]». Especialista en cátaros, Michel Roquebert reconoce que la Iglesia medieval no hubiera podido combatir a estos más que con los medios que paulatinamente puso en práctica, desde la persuasión hasta el empleo de la fuerza por el brazo secular[39]. Conclusión del mismo historiador: «La cruzada victoriosa no ha sido un genocidio; ni económica ni socialmente ha hecho caer de rodillas al país»[40].

Hacia 1300, el catarismo no será más que un fenómeno residual. Pero el resultado se deberá más a la obra silenciosa de los dominicos que a la de la cruzada de los barones. Aquí es donde hace su aparición una de las instituciones más controvertidas de la historia: la Inquisición.

La Inquisición: una justicia aprobada por la opinión pública

Recordemos la cronología. El catarismo, dotado de una organización hacia 1160, alcanza su apogeo alrededor de 1200; la cruzada contra los albigenses empieza en 1209; Montségur cae en 1244. Desde 1213, Inocencio III afirmó la necesidad de perseguir la herejía no sobre rumores o prejuicios, sino procediendo a una investigación: en latín, *inquisitio*. En 1215, el concilio de Letrán confía esta labor a los obispos. En 1229 (en plena cruzada contra los albigenses), el concilio de Toulouse concreta el Derecho de Inquisición: nadie debe ser condenado por herejía por la justicia civil sin un juicio eclesiástico previo. Para la Iglesia, el principal objetivo sigue siendo la conversión de los descarriados. En 1231, Gregorio IX publica la constitución *Excommunicamus*, acta de fundación de la Inquisición. Se mantiene el papel de los obispos, pero la lucha contra la herejía se delega oficialmente en manos de los que tienen experiencia en ello: las órdenes mendicantes. Esencialmente los dominicos (su fundador, Domingo de Guzmán, había muerto hacía diez años) y los franciscanos. No solamente concierne al Mediodía: desde 1240, la Inquisición se extiende por toda Europa, salvo Inglaterra. La iconografía utilizada en todos los libros de historia exagera la leyenda negra de la Inquisición, lanzada por los enciclopedistas en el siglo XVIII. Los cuadros de Jean-Paul Laurens —pintor que tuvo su momento de gloria en los días de la III República— no muestran sino calabozos tenebrosos y víctimas jadeantes postradas a los pies de monjes sádicos. En 2001, una revista presenta el «Libro negro de la Inquisición», acompañado de este subtítulo: «Caza de brujas y cátaros. Retrato de un fanático: Torquemada. La tortura y la confesión». De las diecisiete ilustraciones del documento, siete representan una hoguera o una escena de tortura. Por un extraño razonamiento, el conjunto se cierra con una alusión a la acción del ejército francés durante la guerra de Argelia.[41]

Por ser totalmente contradictoria, por lo menos en materia religiosa, con el espíritu contemporáneo, la Inquisición no solo es incomprensible hoy en día, sino que se presta a todas las interpretaciones. En realidad, la misma palabra recubre realidades extremadamente diversas, cuya duración se extiende a lo largo de seis siglos. No hubo una Inquisición sino tres, la Inquisición medieval, la Inquisición española y la Inquisición romana. Desde el punto de vista estrictamente histórico, confundirlas no tiene sentido.

Con jurisdicción independiente, paralela a la justicia civil, la Inquisición medieval es una institución de la Iglesia. Sus agentes no dependen más que del Papa: los obispos solo deben facilitarles la labor. El procedimiento que deben emplear no ha sido definido por la constitución *Excommunicamus*. Se fijan reglas de forma empírica y con grandes disparidades según las regiones. Escogidos entre sacerdotes experimentados, los inquisidores deben tener una sólida formación teológica y poseer las disposiciones sicológicas adecuadas. Existen numerosos casos de inquisidores que fueron castigados o destituidos por haber incurrido en falta de responsabilidad. El ejemplo más conocido es el de Robert Le Bougre, que trabajaba en el norte de Francia: en 1233, este dominico pronunciaba sentencias tan severas que provocó el que tres obispos protestaran ante el Papa. Destituido, el culpable recobró sus poderes seis años más tarde, pero volvió a aplicar un método especialmente brutal; en 1241 fue destituido de sus funciones y condenado a prisión perpetua.

La misión del inquisidor es puntual. Llegado a una localidad que le ha sido designada, empieza por una predicación general, exponiendo la doctrina de la Iglesia antes de enumerar las propuestas heréticas. El inquisidor promulga después dos edictos. El primero, el edicto de fe, obliga a los fieles, bajo pena de excomunión, a denunciar a los herejes y sus cómplices. Es la ruptura material con las leyes de la Iglesia lo que se castiga: si el error no se expresa exteriormente, no hay materia de juicio. El segundo, el edicto de gracia, concede a los herejes un plazo de quince a treinta días para retractarse a fin de ser perdonados. Vencido el plazo, el presunto hereje es justiciable ante el tribunal inquisitorial.

Aquí es donde la realidad histórica deshace los clichés. La imagen de la Inquisición es tan negativa, que todo el mundo se imagina que constituye el reino de lo arbitrario. Es exactamente lo contrario: la Inquisición es una justicia metódica, formalista y amiga del papeleo, a menudo mucho más templada que la justicia civil. Detenido en prisión preventiva o dejándole libre, el acusado tiene el derecho de presentar testigos favorables, de recusar a sus jueces e incluso, en caso de apelación, de recusar al mismo inquisidor. En el transcurso de su juicio, disfruta de un defensor. El primer interrogatorio tiene lugar en presencia de hombres buenos, jurado local constituido por clérigos y laicos cuya opinión se escucha antes de promulgar la sentencia. Con el fin de evitar represalias, el nombre de los acusadores es secreto, pero el inquisidor debe comunicarlo a los asesores del juicio que deben controlar la veracidad de las acusaciones. Los acusados tienen el derecho de proporcionar previamente el nombre de los que tendrían un motivo para perjudicarles, lo que constituye un modo de recusar su denuncia. En caso de falso testimonio, la sanción equivale al castigo previsto para el acusado. Algunos inquisidores prefieren revelar la identidad de los acusadores y proceder a un careo.

Si el acusado mantiene sus negativas, sufre un interrogatorio completo cuyo fin es el de recibir su confesión. En 1235, el concilio regional de Narbona pide que la condenación sea decidida exclusivamente después de una confesión formal, o a la vista de pruebas irrefutables. Más vale, piensa la asamblea, soltar a un culpable que condenar a un inocente. Para obtener esta confesión, se puede utilizar la coacción: ya sea mediante la prolongación de la prisión (*carcer durus*), ya sea con la privación de alimentos, o bien, en último lugar, por la tortura. Durante mucho tiempo la Iglesia ha sido hostil a ello. En 886, el papa Nicolás I declaraba que este método «no era admitido ni por las leyes humanas ni por las leyes divinas, pues la confesión debe ser espontánea». En el siglo XII, el decreto de Graciano, una recopilación de derecho canónico, repite esta condena. Pero en el siglo XIII, el desarrollo del derecho romano provoca el restablecimiento de la tortura en la justicia civil. En 1252, Inocencio IV autoriza incluso su uso por los tribunales eclesiásticos, con condiciones muy concretas: la víctima no debe correr riesgo ni de mutilación ni de

muerte; el obispo del lugar debe dar su consentimiento; y la confesión obtenida debe ser reiterada libremente para ser válida.

Al final del proceso, y después de consultar al jurado, se pronuncia la sentencia en medio de una asamblea pública llamada *sermo generalis*. Esta solemne ceremonia reúne al obispo, al clero, a las autoridades civiles, a los familiares y amigos del condenado. Después de celebrar misa, se pronuncia una homilía. Se libera a los que están absueltos y se anuncian las penas infligidas a los culpables. En historia, el mayor pecado es el anacronismo. Si se juzga la Inquisición con los criterios intelectuales y morales que tienen curso en el siglo XXI, y especialmente según la libertad de opinión, es evidente que este sistema es indignante. Pero en la Edad Media *no indignaba a nadie*. No hay que olvidar el punto de partida del asunto: la reprobación suscitada por los herejes, la indignación inspirada por sus prácticas y su alzamiento contra la Iglesia. Aunque nos pueda parecer sorprendente, los hombres del siglo XIII vivieron la Inquisición como una liberación. La fe medieval no es una creencia individual: la sociedad forma una comunidad orgánica en donde todo se piensa en términos colectivos. Renegar de la fe, traicionarla o alterarla constituyen faltas o crímenes cuyo culpable debe responder ante la sociedad. Conforme a la interdependencia de lo temporal y lo espiritual que caracteriza la época, la Inquisición representa, explica Régine Pernoud, «la reacción de defensa de una sociedad en la que la fe parece tan importante como en nuestros días lo es la salud física»[42]. A los ojos de los fieles, la Iglesia ejerce legítimamente su poder de jurisdicción sobre las almas. Para entenderlo, intentemos una analogía: en la Edad Media, la adhesión obtenida por la represión de la herejía se puede comparar al consenso político y moral que, en nuestros días, condena el nazismo.

A fin de cuentas, desde el punto de vista del método judicial, la Inquisición resultó ser un progreso. Allí donde la herejía provocaba reacciones incontroladas —revueltas populares o justicia expeditiva—, la institución eclesiástica introdujo un procedimiento basado en la investigación, en el control de la veracidad de los hechos, en la búsqueda de pruebas y confesiones, apoyándose en jueces que luchan contra las pasiones de la opinión. Se debe a la Inquisición la institución del jurado, gracias al

cual la sentencia procede de la deliberación y no de la decisión arbitraria del juez.

¿La tortura? Todas las justicias de la época recurren a ella. Pero el *Manual de inquisidores* de Nicolás Eymerich la reserva para casos extremos y pone en duda su utilidad: «el tormento es engañoso e ineficaz». Henri-Charles Lea, un historiador americano del siglo XIX, muy hostil a la Inquisición, hace esta observación: «Es digno de señalar que, entre los fragmentos de procedimiento inquisitorial que han llegado hasta nosotros, las alusiones a la tortura son escasas»[43].

¿La hoguera? Emmanuel Le Roy Ladurie señala que la Inquisición la utiliza muy poco. Aquí otra vez el mito no resiste ante las pruebas. En primer lugar, las confesiones espontáneas o las condenas leves dan lugar a penas puramente religiosas: rezar oraciones, asistir a ciertos oficios, ayunar, efectuar donativos a las iglesias, ir de peregrinación a un santuario cercano o, en los casos graves, a Roma, a Santiago o a Jerusalén. Puede imponerse llevar una señal distintiva sobre la ropa (una cruz), humillación a menudo sustituida, a partir del siglo XIII, por una multa. Una pena más grave, la cárcel (el *emparedamiento*). La palabra da lugar a una leyenda: los inquisidores jamás han hecho emparedar vivo a nadie; un emparedado es un prisionero. Existe el muro estrecho (la cárcel propiamente dicha) y el muro ancho (estatuto comparable a la residencia vigilada). En caso de muerte de un familiar, de enfermedad, durante las épocas de fiestas religiosas, los prisioneros obtienen permisos para ir a su casa. «El poder de suavizar las sentencias se aplicaba frecuentemente», subraya Jean Guiraud.[44]

Las penas capitales son escasas. En este caso, las víctimas son entregadas al brazo secular —la justicia seglar—, que aplica la hoguera. Este suplicio lleva a la muerte por asfixia. Muerte atroz, pero ¿acaso la muerte por la horca o decapitación, practicada en Europa hasta el siglo XX, o la muerte por inyección que se practica en Estados Unidos son más dulces?

La investigación moderna no cesa de reconsiderar el número de víctimas, siempre a la baja. En Albi, ciudad de 8000 habitantes, entre 1286 y 1329, de una población cátara estimada en 250 creyentes, solo 58 personas sufren penas corporales. De 1308 a 1323, el inquisidor Bernard

Gui pronuncia 930 sentencias: 139 son absoluciones; cerca de 286 imponen penitencias religiosas (imposiciones de cruces, peregrinaciones o servicio militar en Tierra Santa); 307 sentencias son de condena a cárcel; 156 sentencias comparten penas diversas (encarcelamientos teóricos o remisiones teóricas contra difuntos, exhumaciones, exposiciones en la picota, exilio, destrucciones de casas). En cuanto a las condenas a muerte, su número se eleva a 42, es decir, una media de tres al año durante quince años, en un periodo en el que la Inquisición es especialmente activa. «La Inquisición del Languedoc —concreta Michel Roquebert— quemará a un número infinitamente menor de gente en un siglo que Simón de Montfort y sus cruzados entre julio de 1210 y mayo de 1211»[45].

En el sentido en que se entiende en el siglo XXI, la Inquisición es intolerante. Pero en la Edad Media, lo que no se tolera es la herejía o la apostasía de la fe católica: los fieles de otras religiones no son justiciables ante la Inquisición. En 1190, Clemente III declaró tomar a los judíos bajo su protección, prohibiendo a todo cristiano bautizar a un judío en contra de su voluntad, impedir las celebraciones judaicas o atentar al respeto debido a los cementerios judíos; los que violasen estas prescripciones, precisaba el Papa, caerían bajo la pena de excomunión. En 1244, trece años después de la creación de la Inquisición, Gregorio IX inserta este documento pontificio en el libro V de sus Decretales, lo que le da fuerza de ley.

La situación de los judíos en la época medieval se ha modificado en el espacio y el tiempo. El tema no puede, pues, ser abordado con vistas simplistas, o proyectando en el pasado fenómenos contemporáneos. El caso de los judíos convertidos al cristianismo, que retornan al judaísmo y son perseguidos como renegados choca a la conciencia moderna. Concierne esencialmente a la Inquisición española, ya que hubo muy pocos casos en la Francia medieval, pero se trata de un fenómeno religioso y no de una cuestión racial. Lo comprueban historiadores del judaísmo, como Esther Benbassa y Jean-Cristophe Attias: «Se puede hablar ciertamente de antijudaísmo. De ninguna manera de antisemitismo. El antijudaísmo no apunta a eliminar a los judíos como raza. Incluso la conversión teológica de los judíos esperada por los cristianos no es una conversión forzosa»[46].

En 1170, en Saint-Gilíes, un judío es administrador del conde de Toulouse; en 1173, otro lo es del vizconde de Carcasona. En el momento en que la Inquisición persigue la herejía, hay judíos establecidos en Toulouse, Carcasona, Narbona, Agde, Béziers, Montpellier, Lunel y Beaucaire. Estas comunidades mantienen escuelas rabínicas y sinagogas y poseen bienes que están bajo la garantía legal de la sociedad civil y de la Iglesia. En una época en la que únicamente los judíos y los lombardos son prestamistas, la política de los Capetos en este campo —periodos de tranquilidad se alternan con momentos en los que los usureros son expulsados del reino— tiene una causa social: para evitar que los endeudados se entreguen a actos de violencia sobre los prestamistas, el rey decreta una moratoria de las deudas y procede a la expulsión de los usureros (que, por otra parte, volverán poco después). En 1268, Luis IX expulsa del reino a los lombardos y a los judíos. Esta medida se dirige, insiste Jacques Le Goff, «a la usura, no al comerciante, ni al extranjero, ni siquiera al judío. No hay nada racial en la actitud y las ideas de San Luis»[47].

Después de la extinción de la herejía, la Inquisición pierde su razón de ser en Francia. A finales del siglo XIII, la fusión entre lo temporal y lo sagrado, característica de la sociedad feudal, está en retroceso. A medida que se afirma el poder público a través de la monarquía, el Estado vuelve a tomar en sus manos el conjunto del sistema judicial. Se puede ver a propósito del conflicto que enfrenta a Felipe el Hermoso con la orden del Temple. En 1310, aunque el juicio de los templarios se desarrolla según las formas de un proceso inquisitorial, es el rey quien ha tomado la iniciativa de la acusación, y por razones políticas. De 1378 a 1427, la autoridad del papado está por los suelos debido al gran Cisma de Occidente, que ve un papa en Aviñón, otro en Roma y un tercero en Pisa. La Inquisición medieval tardía ya no es independiente: los inquisidores son instrumentos al servicio de otras instituciones, como los provisoratos o la Universidad. Esto se comprueba en 1430, durante el juicio contra Juana de Arco. En los siglos XIV y XV, los tribunales eclesiásticos ordinarios retoman sus prerrogativas y los tribunales reales aumentan su poder. En Francia, el fin de la Inquisición concuerda con la reconstitución del Estado. En España, será a la inversa.

4. La España de los Reyes Católicos

«Son cosas de España».

Refrán

El año 1492 es una fecha clave en la historia española. El 2 de enero, la caída de Granada pone fin al último Estado musulmán de la península. El 31 de marzo se firma el decreto de expulsión de los judíos del reino. El 3 de agosto, al frente de tres carabelas, Cristóbal Colón zarpa hacia el oeste. Unidad política, unidad religiosa, expansión occidental: es el vuelco de las líneas de fuerza de la civilización ibérica. En 1992, en el quinto centenario del descubrimiento de América, el año 1492 se pone en tela de juicio. Enlazando los acontecimientos con un mismo hilo: la intolerancia católica con respecto a otras culturas. Jacques Attali declara: «En 1492 Europa se cerró al este y se volcó hacia el oeste intentando expulsar de ella todo lo que no era cristiano»[48].

El año 1492 plantea, pues, tres preguntas. ¿Eran racistas Fernando e Isabel, los Reyes Católicos? ¿La Reconquista marcó el fin de la tolerancia que habría reinado en la España musulmana? ¿Acaso la colonización española en América fue el preludio de la esclavitud del tercer mundo?

La Inquisición de España, una historia… española

Se le representa bajo los rasgos de un hombre alto, de rostro anguloso. Bajo su hábito religioso, alberga un alma venenosa. En la obra que le dedica Victor Hugo, encarna la crueldad, el fanatismo, el odio por los desviados: Torquemada simboliza una Inquisición aborrecida. Ahora bien, el papa Gregorio IX fundó la Inquisición en 1231. Torquemada pasó a ser gran inquisidor de España en 1483: dos siglos y medio más tarde, es decir el espacio de tiempo que nos separa a nosotros, franceses del siglo XXI, de Luis XV. A pesar de lo que se piense, la lucha contra los cátaros en el Languedoc y la acción de Torquemada no pertenecen a la misma esfera. En España, la Inquisición se explica en un contexto propio, que no puede compararse. Bartolomé Bennassar escribe: «Es el resultado de una sociedad. Los dogmas y la moral que defendía se reivindicaban en otros países del Occidente cristiano en los que no hubo Inquisición»[49]. Torquemada no es, pues, el fruto del catolicismo: es el producto de una historia nacional.

En 1478, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón piden poderes al Papa para establecer una jurisdicción especial. Emplazada bajo la tutela del Estado, su función sería la de combatir la herejía, pero especialmente el movimiento de los cripto-judaizantes, esos judíos convertidos que, manteniendo de forma clandestina prácticas judaicas, son considerados relapsos. El 1 de noviembre de 1478, mediante la bula *Exigit sincerae devotionis*, Sixto IV concede este derecho. Ha nacido la Inquisición de España.

Isabel es reina de Castilla desde 1474. Fernando, su marido, será rey de Aragón en 1479. Castilla y Aragón conservan sus instituciones, su moneda y su idioma (el castellano prevalecerá), y sus coronas estarán diferenciadas hasta el siglo XVIII. La unión personal de Isabel y Fernando fue, sin embargo, lo que inició la formación de España. El país deberá a los Reyes Católicos —título que les será concedido por el papa Alejandro VI— el

fortalecimiento del Estado, la paz interna, el sometimiento de la nobleza y un nuevo equilibrio social. Una obra decisiva, sin la que el resto de la historia española no hubiera podido escribirse.

Además, Isabel destacaba por una intensa piedad. En 1958, se abrió su proceso de beatificación. Fue paralizado por el Vaticano en 1991, para apaciguar la polémica que rodea al acta de expulsión de los judíos de España, firmado por la reina en 1492. Sin embargo, en 2002, la Conferencia Episcopal española decidió volver a realizar las gestiones cerca de la Santa Sede para abrir de nuevo el informe.

Paradoja: La Inquisición española se estableció en un reino católico, Castilla, que poseía una tradición de coexistencia religiosa. Alfonso VII, rey de Castilla y de León (1126-1157), se hacía llamar «emperador de las tres religiones». En 1139, a su entrada en Toledo, las ceremonias de la fiesta unieron a cristianos, judíos y musulmanes. En 1147, cuando reconquista la fortaleza de Calatrava, al sur de Toledo, Alfonso VII confía su defensa a los templarios y el gobierno a Rabí Judá, un judío. En la catedral de Sevilla, el epitafio de la tumba de Fernando III (1217-1252), rey canonizado, se redactó en latín, castellano, árabe y hebreo. Los mudéjares, los musulmanes que vivían en territorio cristiano, eran libres de ejercer su religión. Pasaba lo mismo con los judíos: «En la España cristiana —subraya Joseph Pérez— están más que tolerados; tienen una existencia legal y reconocida[50].

Élite en el seno de la Diáspora, los judíos de la península Ibérica son numerosos. Perseguidos por los visigodos en el siglo VII, no ven con malos ojos la invasión musulmana de 711. Aunque están sometidos, como los cristianos, al estatuto de *dhimmi*, se autoriza su culto. Algunos llegan a ser consejeros de príncipes musulmanes. En la época del califato, la comunidad judía de Córdoba demuestra una gran vitalidad intelectual. Sin embargo, la cohabitación no existe sin sombras: en 1066, en Granada, el pueblo bajo musulmán, exasperado por las riquezas de los judíos, se lanza a una matanza.

Todo se tambalea en el siglo XI, después de la llegada en dos oleadas sucesivas de sectas berberiscas: los almorávides en 1086 y los almohades en 1172. La conversión al islam o la muerte, esta es la elección que se deja a los judíos. Muchos de ellos se refugian entonces en los reinos cristianos,

Castilla y Aragón. Debido a sus competencias financieras, los soberanos les animan a ello. En los siglos XI, XII y XIII, las comunidades prosperan, siendo sus derechos consignados en cartas (fueros). Los judíos se benefician de la misma autoridad jurídica que los cristianos, pudiendo entre otras cosas llegar a ser propietarios de bienes raíces. Pagan un impuesto especial, pero poseen sus tribunales, sus rabinos, sus lugares de culto, y sus escuelas. El rey de Castilla designa a un gran rabino como interlocutor para toda la comunidad.

¿Cuántos son? Según las fuentes, las cifras varían entre 100 000 en el siglo XIII y 200 000 en el siglo XIV. Una minoría visible: económicamente poderosa y muy organizada, se concentra en ciertas regiones. Campesinos, artesanos, comerciantes o médicos, los judíos también son negociantes o prestamistas. En la administración real, son gestores de las finanzas o recaudadores de impuestos. Estas últimas funciones les valen, sin embargo, una impopularidad que crece con el paso del tiempo.

Si los soberanos protegen a los judíos, el antijudaísmo religioso se desarrolla. En los ambientes populares, se alimenta de falsas acusaciones de crímenes rituales o de profanación de sagradas formas. Esta intransigencia, a pesar de todo, no es privativa de los cristianos, como lo señala Fernand Braudel: «Un historiador tan simpático para los judíos como el gran Lucio de Acevedo puede mantener que la intolerancia judía, en los albores del siglo XVI, ha sido "seguramente mayor que la de los cristianos", lo que es, sin duda, decir demasiado. Pero en fin esta intolerancia es evidente»[51]. Esther Benbassa y Jean-Cristophe Attias mencionan también una «literatura de defensa del judaísmo en contra del cristianismo, una literatura fuertemente anticristiana»[52]. Una España compleja: en el momento en el que el antijudaísmo progresa, el maestre de la orden de Santiago manda traducir al castellano un tratado de sabiduría rabínica y el maestre de la orden de Calatrava encarga la traducción del Antiguo Testamento a un sabio judío.

Las órdenes mendicantes emprenden campañas de conversión. En Barcelona, en 1263, una controversia pública opone a unos rabinos y al superior de los franciscanos. La empresa, de momento, es pacífica. Pero en 1293, las Cortes de Castilla toman medidas restrictivas en contra de los

privilegios de las comunidades judías. Otra vez será el rey quien ejerza su papel de protector: en 1351, Pedro I de Castilla confirma la legislación que garantiza los derechos de los judíos. En 1391, a pesar de todo, una oleada de revueltas sacude Sevilla, Córdoba, Toledo, Madrid, Burgos, Barcelona y Valencia. Cada vez, los judíos sirven de cabeza de turco. Según Joseph Pérez: «Más que la propaganda religiosa, más que el odio racial, son las dificultades económicas las que explican la violencia popular desviada contra los judíos»[53].

En el transcurso de los veinte años que siguen a los sangrientos acontecimientos de 1391, numerosos judíos se convierten. La mitad quizá. Para diferenciarlos de los «cristianos viejos», se les denomina «conversos». En 1391, el rabino Salomón Halevi se hace bautizar con su familia; algunos años más tarde, con el nombre de Pablo de Santa María, es obispo de Burgos. En 1414, en el momento de la Disputa de Tortosa, trece rabinos de los catorce que habían participado en esta controversia teológica se convierten libremente al cristianismo, seguidos por miles de sus correligionarios. Bien es cierto que, al mismo tiempo, medidas discriminatorias —obligación de vivir en barrios separados, vestir ropa distintiva, prohibiciones profesionales— empujan a la conversión.

A partir de 1420, la situación se relaja. Bajo la dirección de Abraham Benveniste, gran rabino nombrado por el rey, los judíos obtienen el levantamiento de las prohibiciones que les afectan. En treinta años, vuelven a ganar el terreno perdido. En cuanto a los «nuevos cristianos», los conversos, inician una espectacular ascensión social. En las ciudades en las que viven, siendo personajes de influencia, ocupan las finanzas, la recaudación de impuestos, la medicina, los puestos municipales. Poco a poco, las familias de conversos se integran en la Iglesia, la nobleza, las órdenes de caballería. De origen judío por su madre, el rey Fernando el Católico tendrá ministros de origen judío, se rodeará de obispos o sacerdotes de origen judío, y estará servido por notables de origen judío.

Las masas populares, sin embargo, no ceden. Reprochan a los conversos el ser poderosos, arrogantes, y acaparar los mejores puestos. En 1449, en Toledo y en Ciudad Real se promulgan estatutos de «pureza de sangre»: se reservan los empleos públicos a los cristianos viejos. Léon Poliakov,

historiador del antisemitismo, recalca que la idea procede de la opinión pública y no de los Reyes Católicos ni de la Iglesia.[54] Teólogos españoles y luego el papa Nicolás V intervienen para condenar este principio: formando todos los bautizados parte de la misma Iglesia, explican, la distinción entre cristianos viejos y judíos convertidos es ilegítima. Estallan nuevas revueltas en Toledo en 1467, en Córdoba y Jaén en 1473, en Segovia en 1474. Dirigida por demagogos, la muchedumbre echa la culpa indistintamente a los judíos y a los conversos.

Puesto que ni el poder real ni la aristocracia logran impedir estos desórdenes, la cohesión social está amenazada. No sin motivo, los cristianos viejos sospechan el cripto-judaísmo entre ciertos conversos: en efecto, algunos se prestan públicamente a sus obligaciones católicas, observando en privado los ritos judaicos. Pero los judíos desprecian a los conversos, y los nuevos cristianos sinceros están resentidos contra los judíos. ¿Quién se ha convertido sinceramente y quién lo ha hecho para evitar la persecución? Este es el secreto de las almas. Pero estas diferencias no se extienden más allá de la segunda o tercera generación. Para los que lo viven, el doble acatamiento es un drama íntimo. Para la religión medieval, que condena a los relapsos a los peores castigos, es un crimen social. En el corazón de esta aporía se urde la terrible lógica de la Inquisición de España.

Los inquisidores: jueces equitativos

En 1474, en cuanto accede al trono, la reina Isabel es objeto de ruegos encaminados a instituir un tribunal especial que investigaría a los conversos, castigaría a los judaizantes y absolvería a los demás. Esa necesidad es defendida con ardor por conversos como Pablo de Santamaría, deseoso de que su conversión no esté en tela de juicio, ni su lugar en la sociedad. Fernando de Aragón se encuentra reticente, Isabel también. El realismo les recuerda que los judíos son excelentes colaboradores de la monarquía. Si terminan por ceder, es para poner fin a la agitación y restablecer la paz civil.

Fundada en 1478, la Inquisición no concierne a los judíos, ni tampoco a los musulmanes, ya que solo se destina a controlar la ortodoxia de la fe y las costumbres de los bautizados. La institución no se hace efectiva hasta dos años después de la publicación de la bula papal. En el intervalo, por medio de cartas pastorales, de catecismos especiales y de visitas a domicilio, la Iglesia ha emprendido un esfuerzo para instruir mejor a los nuevos cristianos.

En 1480, la institución empieza a funcionar. Pero los primeros juicios son tan numerosos que en vista de los informes que se le dirigen, el Papa da marcha atrás y anula la bula de 1478. Ante la insistencia de los Reyes Católicos, vuelve sobre su decisión en 1483, poniendo sus condiciones. Nombrados por el Estado y no dependiendo más que de él, los inquisidores deberán rendir cuentas a los obispos; la acusación nunca podrá ser anónima; y por fin, los condenados gozarán del derecho de apelación a Roma. El gran inquisidor es nombrado con la aprobación de la Santa Sede, pero lo designa el soberano. La Inquisición en España es un engranaje del Estado. Aunque sean religiosos, sus magistrados son funcionarios, nombrados por el rey y remunerados por el erario real.

Inquisidor: palabra cargada de oprobio. A pesar de todo, hasta los historiadores menos indulgentes se ponen de acuerdo en evidenciar el valor

de los que han cargado con este papel. Según Bartolomé Benassar, los jueces inquisitoriales son «hombres de una notable calidad intelectual», y la Inquisición fue una justicia «más exacta, más escrupulosa. (…) Una justicia que practica un atento examen de los testimonios, que efectúa comprobaciones rigurosas, que acepta sin escatimar las recusaciones de los acusados frente a testigos sospechosos, una justicia que tortura muy poco y que respeta las normas legales (…). Una justicia preocupada por educar, explicar al acusado por qué erró, que regaña y que aconseja, cuyas condenas definitivas no afectan más que a los reincidentes»[55].

Tomás de Torquemada, un dominico, confesor de los Reyes Católicos, es nombrado inquisidor general de Castilla, León y Aragón en 1483. Nació en una gran familia de conversos: su tío, el cardenal Juan de Torquemada, fue el abogado de la integración de los judíos conversos en la sociedad castellana. Es un hombre de fe, íntegro, desinteresado. El dinero que recoge lo destina al mantenimiento de los conventos. Él mismo vive pobremente, como un asceta.

El código de enjuiciamiento que pone a punto se inspira en la Inquisición del Languedoc. Ahí donde trabaja, el inquisidor promulga un edicto de fe y luego un edicto de gracia, llamando al arrepentimiento y a la denuncia de los culpables. El acusado toma conocimiento de los cargos que pesan contra él: al gozar del beneficio de un abogado, puede recusar a los testigos y presentar testigos a su favor. El interrogatorio tiene lugar de manera regular. El uso del tormento necesita una sentencia especial, firmada por el inquisidor y el obispo, debiendo tener lugar la operación en presencia de un médico. Frente a este tema, una vez más, no debemos reaccionar con la mentalidad del siglo XXI: en aquella época, nadie cuestiona el principio de la tortura, que todas las justicias civiles, en Europa, consideran como un medio de investigación normal. La Inquisición española, por otra parte, la utiliza con parsimonia. Antes de 1500, de trescientos juicios ante el tribunal inquisitorial de Toledo, se señalan cinco o seis casos de tortura; entre 1480 y 1530, de dos mil enjuiciamientos en Valencia, se atestiguan doce casos en los que se recurre al tormento.

Los que se reconocen culpables obtienen castigos menores: multas, embargos o, más a menudo, penitencias religiosas. El abuelo de Santa

Teresa de Ávila, converso judaizante, es condenado a ir en procesión, durante siete viernes, a las iglesias de Toledo, revestido del sambenito, una casulla amarilla marcada con una cruz. Las penas más graves conllevan la cárcel. Al no disponer los tribunales eclesiásticos de celda en todas partes, los condenados están confinados en su propia casa, lo que se hace sistemáticamente en el caso de ser pobres o enfermos. En la cárcel, según las instrucciones de Torquemada, los detenidos tienen la posibilidad de seguir ejerciendo su profesión. Salen el sábado para participar en una procesión penitencial, el domingo para ir a misa. Las más largas penas de prisión no exceden jamás los tres años de encarcelamiento.

Los casos más graves, sin embargo, merecen el envío a galeras o la condena a muerte, que se realiza cuando termina el auto de fe que, en contra de lo que se piensa, no es solo una hoguera. El auto de fe se celebra una vez al año; es una gran fiesta religiosa y popular que comprende vigilia de oración, misa, homilía, profesión de fe de la asistencia, publicación de las sentencias y expresión de arrepentimiento de los condenados. Al final, los recalcitrantes se remiten al brazo secular, que les manda a la hoguera.

Un acusado puede ser perseguido en rebeldía, y se quemará su efigie; igualmente un difunto puede ser condenado, y entonces se procederá a la exhumación de su cuerpo, costumbre a la que un día la Iglesia pondrá fin. Incomprensibles para nuestro universo mental, estas prácticas traducen el espíritu con el que se ejerce la justicia: el culpable, vivo o muerto, debe expiar en público porque la herejía constituye una falta hacia la colectividad.

Fernand Braudel estima que el número de víctimas de la Inquisición ha sido «relativamente limitado». Desde el siglo XIX, han corrido cifras que provienen de obras que se han copiado las unas a las otras sin comprobación de las fuentes. Todos se remontan a la *Historia crítica de la Inquisición en España*, publicada en 1817 por Juan Antonio Llorente, un liberal español al servicio de José Bonaparte, obligado a exiliarse en París. Según él, en tres siglos y medio de existencia, la Inquisición habría pronunciado 341 021 condenas, de las que 39 671 serían entregadas al brazo secular. Como señala Béatrice Leroy: «Los investigadores admiten

hoy la imposibilidad de llegar a un cálculo exacto del número de víctimas, y tienen por muy exageradas las cifras de Llorente»[56].

Toda cifra global, desprovista de validez científica, se conforma con indicaciones parciales. El historiador danés Gustav Henningsen ha estudiado 50 000 enjuiciamientos inquisitoriales fechados de 1560 a 1700: «Únicamente alrededor del 1 por ciento de los acusados debieron de ser ejecutados», escribe. Estudiando la actividad del tribunal de Badajoz de 1493 a 1599, la *Revue des Études Juives* ha contado unas veinte condenas a muerte, sobre un periodo de ciento seis años.[57] En cuanto a Pierre Chaunu, considera que las cifras de Llórente se deben dividir al menos por dos: «Las 10 000 o 12 000 ejecuciones capitales a lo largo de tres siglos deben ser comparadas con las 50 000 brujas quemadas en tres o cuatro decenios en el resto de Europa a principios del siglo XVII. Esta comparación demuestra que la represión inquisitorial ha sido relativamente parca en vidas humanas»[58].

Los Reyes Católicos no son antisemitas

Fernand Braudel observa que la Inquisición representaba «el deseo profundo de una muchedumbre». Pero, especifica, «hablar, a propósito de la España del siglo XVI, de "país totalitario", incluso de racismo, no es razonable. Me niego a considerar a España como culpable del homicidio de Israel»[59]. Joseph Pérez confirma este juicio: «Que se hable de intolerancia, bueno, pero no de genocidio, término que implica en sentido propio la voluntad de hacer desaparecer un pueblo entero. Evidentemente esa no era la intención de los Reyes Católicos»[60].

En el siglo XV, en España, se produce una ola de antisemitismo popular, con toda la complejidad de sus componentes sociales o religiosos. Sin embargo, con este tema todavía más que con otros, se debe evitar el anacronismo. Hasta 1520, los tribunales inquisitoriales se interesan casi en exclusiva por los conversos judaizantes. Pero el racismo del siglo XX, con su trágica locura exterminadora, no tiene nada que ver aquí. El rey Fernando, al igual que Torquemada, posee antepasados judíos. En el momento de la institución de la Inquisición, los judíos fieles a su fe no tienen nada que temer: al no estar bautizados, no se les puede tachar de herejes. En varias ocasiones, la reina Isabel asegura su protección a los judíos, promesa renovada en 1490, doce años después de la fundación de la Inquisición. En 1487, los judíos de Castilla, dirigiéndose a sus correligionarios de Roma, se alegran de vivir «bajo reyes tan justos». Según Jean Dumont, Isabel preveía, al final de su vida (murió en 1504), suprimir la Inquisición.[61] ¿Acaso desapareció demasiado pronto?

Si los Reyes Católicos hubiesen muerto en 1491, el mundo judío de hoy no los miraría de la misma manera. En 1492, los judíos de España son obligados a marcharse, según los términos de un decreto real firmado el 31 de marzo. La fecha es importantísima, pues aclara las circunstancias psicológicas del asunto. Tres meses antes, el 2 de enero, cayó el reino musulmán de Granada en manos cristianas. La expulsión de los judíos —

por muy chocante que sea para nosotros— no procede de una lógica racial: es un acto con vistas a rematar la unidad religiosa de España.

Aunque aparece de forma tardía en la mente de los Reyes Católicos, el proyecto se impone como consecuencia de la lucha contra el cripto-judaísmo. Por relaciones de parentesco o de vecindad, existía una gran porosidad entre judíos y conversos. Se habían verificado numerosos casos de proselitismo judío entre los nuevos cristianos. Tanto es así que la presencia de los fieles de la ley de Moisés se vio como un obstáculo para la obra de conversión emprendida hacía un siglo. El decreto de 1492 no es un simple aviso de expulsión: pide a los judíos que se conviertan o se vayan del reino. Los que se niegan a bautizarse tienen cuatro meses para irse, después de haber vendido sus bienes.

Parece ser que los Reyes Católicos creyeron sinceramente que la mayoría de los judíos se iba a convertir. Era desconocer el misterio del pueblo de Israel. De los 200 000 judíos de Castilla y Aragón, 50 000 escogieron el bautismo, los demás huyeron del país. Muchos se dirigieron a Portugal (de donde volvieron bastante rápidamente), otros al suroeste de Francia, Flandes, Inglaterra o Italia, y otros a África del Norte o al Imperio otomano.

Léon Poliakov evoca «una gran intensidad religiosa», aparecida después de la toma de Granada, que hizo difícil la cohabitación entre cristianos, y no-cristianos. Es desde luego el factor religioso, y no el racial, el que se encuentra en el origen de la expulsión de los judíos. Pero un factor religioso interpretado a través de la particularidad española, nación de población multirracial. «Había con toda seguridad gente antisemita en España, y en todos los estratos sociales —señala Joseph Pérez—, pero los Reyes no lo eran. Lo que ellos querían no era la eliminación de los judíos, sino su asimilación y la extirpación del judaísmo. Tenían la esperanza de que, enfrentados a una dolorosa elección, la mayoría de los judíos se convertirían y se quedarían en España. Unos antisemitas no hubieran calculado de ese modo»[62].

De hecho, los Reyes Católicos actuaron como todos los príncipes europeos de la época, en virtud del principio «una fe, una ley, un rey», principio que se generalizará a mitad del siglo XVI, estando los súbditos

obligados a practicar la religión de sus soberanos. Pero la catolicidad española, hasta la época barroca, se verá fecundada por personalidades de origen judío, tales como Santa Teresa de Ávila, Luis de Granada, Las Casas, Francisco de Vitoria, Luis de León, Juan de Ávila o Diego Laínez, sucesor de Ignacio de Loyola.

Después de los judaizantes, la Inquisición española se ocupará de los musulmanes convertidos (los moriscos) y de los luteranos. Siempre con el mismo objetivo: vigilar, por parte del Estado, la ortodoxia del dogma y la moralidad de los bautizados. Tal propósito sería insoportable en nuestra época en la que la laicidad, la libertad de pensamiento, y la tolerancia filosófica y religiosa se consideran exigencias imprescriptibles. Pero estas nociones no existen en el siglo XV.

Queda establecido, pues, que la Inquisición (que subsistirá hasta la ocupación napoleónica) existió bajo esa forma en España, pero no en otros lugares. Ahora, cuando se multiplican los trabajos de los historiadores que separan los hechos de la leyenda, se conocen mejor las ambivalencias de esta institución tan discutida. Se describe el efecto de hermetismo que impuso, y la disminución de la movilidad social producida por el concepto de «pureza de sangre». Sin embargo, el genio hispánico del Siglo de Oro, simbolizado por Cervantes, Calderón, el Greco, Velázquez o Murillo, se desarrolló en una sociedad en la que reinaba la Inquisición: esta, por lo tanto, no ahogó todo tipo de vida del espíritu.

Dos últimas observaciones para acabar de zarandear las ideas demasiado simplistas.

En 1492, los judíos de España que se refugiaron en Roma, Nápóles, Venecia o en los Estados Pontificios, alrededor de Aviñón, se instalaron libremente en las ciudades en las que existía la Inquisición pontificia, y esta les respetó.

Durante la Segunda Guerra Mundial, decenas de miles de judíos que huían de las persecuciones nazis se refugiaron en España. En toda Europa, solo Madrid reconoció la nacionalidad española a los sefardíes descendientes de los expulsados en 1492. En 1967, el decreto de expulsión de los judíos firmado por los Reyes Católicos fue oficialmente revocado por el Gobierno del general Franco.

Al-Andalus: el mito de la tolerancia musulmana

El 2 de enero de 1492, asediado por los ejércitos castellanos, el rey Boabdil capitula ante Fernando el Católico. Su reino, constituido en 1232 durante el desmembramiento del imperio de los almohades, había controlado Córdoba, Sevilla y Jaén, ciudades que poco a poco habían reconquistado los cristianos. Desde 1270, Granada era la última plaza musulmana en España.

En la actualidad, Andalucía es un lugar altamente turístico. En las guías de viaje y los folletos que reparten los hoteles, no se canta sin embargo la gloria de la España católica, ni la epopeya de los caballeros de Santiago o de Calatrava, sino la triste canción del rey Boabdil. En Córdoba no se visita la catedral, sino la mezquita: no obstante, es el mismo edificio, que está consagrado al culto cristiano. El reino de Granada —Al-Andalus— simboliza una España musulmana refinada, dinámica y tolerante, opuesta a estados cristianos promotores de cruzadas, Inquisición y oscurantismo.

La fama de la mezquita de Córdoba se debe, sin duda, a que es una maravilla arquitectónica. En Granada, ¿quién no se ve seducido por los palacios nazaríes o los jardines de la Alhambra? La civilización hispano-musulmana ha sido brillante: en España, los árabes adquirieron el dominio del agua; su producción artesanal, desde el cuero hasta la seda, fue extraordinaria; ellos resucitaron la medicina de Hipócrates que Occidente había olvidado.

A pesar de ello, pintar la España musulmana como un modelo de coexistencia pacífica entre religiones es contar fábulas. Como observa Manuela Marín: «La leyenda ha impregnado el discurso político y ha pasado a ser un argumento retórico cómodo para afirmar el carácter bienhechor de la apertura a las demás culturas. Pero el mito funciona precisamente porque, hoy, se necesita»[63]. En el contexto actual de una Europa que cuenta con una fuerte minoría musulmana, parece tranquilizador presentar el islam como necesariamente pacífico. ¿Pero qué dice la historia?

Si ha habido reconquista cristiana es que previamente hubo conquista musulmana. La Reconquista fue una larga empresa (siete siglos), marcada en los dos campos por una alternancia de avances y retrocesos. Es una historia complicada, en la que los motivos territoriales y políticos contaron tanto como los factores religiosos. A lo largo de este tiempo, lo mismo que en Oriente en el momento de las cruzadas, hubo guerras entre cristianos, guerras entre musulmanes, musulmanes aliados con cristianos y viceversa. Estudiar con detalle la Reconquista nos obliga a atender a la cronología y a recurrir a los matices. En líneas generales, no deja de ser un enfrentamiento entre el islam y la cristiandad.

Del siglo VIII al XI —primer periodo—, el islam se encuentra en postura ofensiva. En 711, los musulmanes desembarcan de África del Norte. Vencidos los visigodos, la Península es ocupada en su totalidad. Los invasores atraviesan los Pirineos, pero son frenados en Poitiers, en 732. Retrocediendo hacia el sur, se asientan en España.

Del siglo XI al XII —segundo periodo—, cristianos y musulmanes están en posición de equilibrio. En 1031, el califato de Córdoba se divide en quince reinos rivales. Al norte, los reinos cristianos se organizan: Portugal, León, Castilla, Navarra, Aragón, Cataluña. Los castellanos llegan hasta el Tajo y Alfonso VI reconquista Toledo en 1085. Caballeros franceses y borgoñones participan en la batalla, y Lisboa se ve liberada por una flota flamenca: una cruzada en tierras europeas. En 1086, surge una nueva oleada de invasores. Procedentes de Marruecos y de Mauritania, los almorávides construyen un imperio y controlan la mitad de la Península. En 1172, en el momento en el que se disgrega el poder almorávide, nuevos conquistadores, los almohades, desembarcan, venidos de Marruecos. En 1198, en Alarcos, aplastan a los cristianos.

Del siglo XIII al XV —tercer periodo—, los cristianos toman la iniciativa. En 1212, la batalla de Las Navas de Tolosa marca un giro: los soberanos de Portugal, Navarra, Castilla y Aragón ganan una victoria común que asesta un golpe definitivo a los almohades. En 1229, Jaime I de Aragón reconquista las Baleares. Las ciudades del sur caen una por una en manos de los cristianos: Córdoba en 1236, Valencia en 1238, Sevilla en 1248,

Cádiz en 1270. No queda más que Granada, que resistirá durante dos siglos. El 2 de enero de 1492, la Reconquista ha terminado.

En el siglo X, el califato de Córdoba cubre las tres cuartas partes de la España actual: sus 5 millones de habitantes son musulmanes en su mayoría. Hacia el año 900, Andalucía es cristiana en sus tres cuartas partes; hacia el año 1000, solamente un cuarto de sus habitantes son cristianos. ¿A cuánto asciende el número de árabes en la primera invasión? Según las fuentes, la cifra oscila entre 25 000 y 50 000 combatientes. Por lo tanto, no habiéndose producido una invasión masiva, la población está, pues, llamada a adherirse al islam. ¿Estas conversiones son fruto de la persuasión o de la coacción?

Algunas se efectúan libremente: nos encontramos otra vez ante el secreto de las almas. Pero se emplea también la violencia. Los cristianos y los judíos son especialmente perseguidos por los almorávides y los almohades. En 1086, la población cristiana de Ronda se echa al monte y resiste durante once años. En 1102, los cristianos de Valencia huyen masivamente hacia Castilla, del mismo modo que los de Sevilla lo hacen en 1146. Los almorávides deportan a pueblos enteros de cristianos rebeldes hacia África del Norte. El teólogo judío Maimónides debe fingir ser musulmán antes de poder exiliarse. La coerción ejercida por la administración musulmana desempeña su papel: para escapar al impuesto sobre la persona y al impuesto sobre bienes raíces que deben pagar los infieles, muchos prefieren la conversión.

De ahí esta constatación: en el reino de Granada, al igual que en toda la España musulmana, el pluralismo religioso existe, pero existe sobre una base de desigualdad. El no musulmán está sometido, en todos los aspectos de la vida social, a numerosas discriminaciones. Los cristianos —los mozárabes— tienen el estatuto de *dhimmi*, lo que significa que están protegidos. En realidad es una protección precaria. Si no cumplen con las tasas impuestas, se arriesgan a caer en la esclavitud o la muerte. Los cristianos están obligados a llevar ropa diferenciada. Les está prohibido poseer armas o montar a caballo. Deben hospedaje gratuito a todo musulmán que lo exija. En la vía pública, deben ceder el paso a los musulmanes. Cuando construyen una casa, debe ser más baja que la de su vecino musulmán. Se autoriza su culto, pero no pueden construir nuevas

iglesias, ni hacer repicar las campanas, ni realizar procesiones, ni exponer una cruz o vino. Todo proselitismo está reprimido. El musulmán que se convierte en secreto al cristianismo es reo de muerte.

«Las condiciones de vida que se imponen a los cristianos mozárabes —concluye Philippe Conrad— tienen como finalidad debilitar su comunidad y alentar las conversiones»[64]. Con los no musulmanes no hay pues tolerancia, sino coexistencia. Una coexistencia que no tiene nada de pacífico: la clemencia de Al-Andalus es un mito.

A lo largo de la Reconquista, los musulmanes se quedaron en tierras cristianas. Estos mudéjares son unos 30 000 en Aragón, 50 000 en el reino de Valencia (que depende de la corona de Aragón), 25 000 en Castilla. En 1492, la caída de Granada lleva a 200 000 el número de moros bajo la jurisdicción de la reina Isabel y del rey Fernando. Una población pobre, que ejerce oficios de artesanos o de obreros agrícolas. Los mudéjares siguen siendo súbditos libres y pueden practicar su religión. Sin embargo, prevalece rápidamente la misma lógica que ha prevalecido contra los judíos. Siempre con el mismo objetivo de llegar a la unidad espiritual de España, con el apoyo de la Iglesia, los Reyes Católicos llevan una política de conversión. Ya en 1492, dos miembros de la familia de Boabdil se convirtieron al catolicismo. Con título de infantes de Granada, asimilados a la alta nobleza española, son ardientes defensores de la Corona. Una vez más, el racismo, en el sentido que le damos, no existe en este asunto. El obispo de Granada aprende árabe y lo hace estudiar al clero. Edita catecismos en árabe y en castellano. Los resultados son, sin embargo, muy escasos.

En 1500 y 1501, los musulmanes inician disturbios que son severamente reprimidos. Vuelta la calma, se les incita de forma perentoria a escoger entre conversión o exilio. En 1526, la religión islámica se prohíbe definitivamente. A pesar de todo, Carlos V, que ha sucedido a su abuelo Fernando el Católico, en el año 1516 da orden a la Inquisición de no intervenir hasta que la formación cristiana de los musulmanes convertidos —se les llama moriscos— no esté acabada. Una bula pontificia confirma esta moratoria de cuarenta años. De hecho, los moriscos mantienen clandestinamente prácticas islámicas. En 1566, al término de esta

moratoria, Felipe II, hijo de Carlos V, sigue la política de su padre. Los moriscos se rebelan. De 1568 a 1570 tiene lugar la segunda guerra de Granada. Una guerra particularmente cruel, en la que los rebeldes destruyen iglesias y atacan sistemáticamente a los sacerdotes y a las monjas. Los musulmanes acaban siendo derrotados, pero siguen en contacto con los turcos berberiscos, que constituyen un peligro permanente para los navíos españoles. Así pues, preocupado por la cohesión de su reino, Felipe III, hijo de Felipe II, decide la expulsión de los moriscos. Entre 1609 y 1614, son 300 000 los que dejan España y desembarcan en África del Norte o en el Imperio otomano.

Joseph Pérez observa que «hay que renunciar a una idea preconcebida de una España en la que las tres religiones del Libro —cristianos, musulmanes y judíos— habrían vivido en buena armonía durante los primeros siglos de la dominación musulmana y luego en la España cristiana de los siglos XII y XIII»[65]. Como ya había fracasado con los judíos, la política de asimilación por medio de la conversión masiva fracasó también con los musulmanes. No se puede obligar al espíritu: nadie reniega de su cultura y su fe bajo la coacción. Es una gran lección. No obstante, sentar en el banquillo únicamente a la España cristiana es mentir por omisión. En esta época, ningún país musulmán tolera a los cristianos en su territorio. Todavía sigue siendo así, en el siglo XXI, en numerosos estados musulmanes.

La leyenda negra de la América española

El 12 de octubre de 1492, después de nueve semanas de navegación, Cristóbal Colón avista tierra. Se dirigía hacia las Indias a través del Atlántico, pero se encontró con un continente desconocido. La tierra que ven desde el barco es el archipiélago de las Bahamas, y en cuanto al continente (que ya pisaron los vikingos cinco siglos antes), será bautizado con el nombre de su sucesor, Américo Vespuccio. Con el descubrimiento de América, Colón realizó una de las mayores hazañas de la historia.

En 1992, España conmemora el quinto centenario de este fabuloso acontecimiento. Pero se trasluce un malestar. Más que al navegante, algunos prefieren exaltar las civilizaciones indígenas que los españoles habrían aniquilado. Así, proclaman: «Cristóbal Colón, los indios no te dan las gracias». Es la época en la que lo políticamente correcto, procedente de las universidades americanas, estigmatiza la violación cometida, en el siglo XVI , por los exploradores americanos. Rodada para gustar al público de los Estados Unidos, *Cristóbal Colón*, la película de Ridley Scott, representa a un Colón (Gérard Depardieu) obsesionado por el pecado del hombre blanco, frente a indios que simbolizan al buen salvaje, tan querido en el siglo XVIII.

La leyenda negra de la América española no es nueva. Fue construida en el siglo XVII, por Théodore de Bry. Entre 1590 y 1623, este flamenco protestante publicó una colección de relatos de viajes a las Indias cuyo objetivo era el de exponer las mil y una infamias a las que los papistas se habían entregado en las colonias. Los filósofos del Siglo de las Luces, y luego los anticlericales del siglo XIX retomaron estas acusaciones. Vuelven ahora con otra perspectiva: se trata de pregonar la igualdad de las culturas y de culpabilizar a las antiguas naciones colonizadoras.

En las guías de viaje dedicadas a Perú o a México, se ha decidido que, de ahora en adelante, hay que extasiarse ante los aztecas y los incas, frente a los cuales, sin respetar su modo de vida, los conquistadores no habrían

demostrado más que codicia y brutalidad. Los periódicos nos dan la misma versión. «Los conquistadores se han valido del carácter sanguinario de la religión azteca para exterminar a una civilización juzgada "satánica", pero no hubo ningún esfuerzo para intentar comprender el significado de algunas prácticas»[66]. Un semanario compara al imperio inca «con los estados europeos de la época o las grandes civilizaciones de la Antigüedad», admitiendo al mismo tiempo que no conocían «ni la escritura, ni la rueda, ni el caballo, ni el buey» (el pie de una foto señala que el animal de tiro de los incas, era… la mujer); y solamente de forma incidental aprenden los lectores que, entre los incas, unas jóvenes «eran ofrecidas a los funcionarios con méritos y otras, al no tener ningún defecto físico, estaban reservadas para los sacrificios humanos»[67].

Curioso. Los mismos que denuncian sin descanso los métodos de la Inquisición española demuestran una indulgencia inagotable para con las costumbres de la América precolombina, a pesar de ser mil veces más crueles. ¿Otra indignación selectiva? ¿O bien es una forma de desprecio, siendo estas civilizaciones tan atrasadas que no se les puede aplicar los mismos criterios morales que a nosotros?

En otoño de 1492, Colón arriba a las Bahamas, luego a Cuba y Santo Domingo. En el transcurso de su segundo viaje (1493-1496), explora la isla de Guadalupe, Puerto Rico y Jamaica. Su tercera expedición (1498-1500) le lleva a la isla de Granada y al delta del Orinoco, con una incursión sobre el territorio de Colombia. Es el primer europeo que entra en contacto con los indios de América. Un mundo que no tiene unidad: salvo México y las altas mesetas de los Andes, estos centenares de tribus que viven en el neolítico hablan otras tantas lenguas.

La gesta de los conquistadores empieza veinte años más tarde.

Cortés ha participado en la conquista de Cuba. Desembarca en México el 19 de febrero de 1519. A la cabeza de 600 hombres, obtiene una victoria sobre el reino de Tlaxcala, que se convierte en aliado. El 8 de noviembre de 1519, se apodera de la capital del imperio azteca (en el sitio actual de la ciudad de México) y pone bajo su tutela al emperador Moctezuma, que ve en él al descendiente de un dios. En la primavera de 1520, al haber regresado Cortés a la costa, los indios se rebelan. En medio de la confusión,

un capitán español mata a Moctezuma. El 30 de junio, de regreso a la capital, Cortés ordena la retirada. Después de reconstituir sus tropas, aplasta al ejército azteca el 7 de julio de 1520. Un año más tarde, el 13 de agosto de 1521, reconquista la capital del imperio. La ciudad es arrasada. Retenido cautivo como prenda de sumisión de los indígenas, el ultimo emperador es asesinado en 1525.

En 1513, Pizarro forma parte de la expedición que descubre el océano Pacífico, atravesando el istmo de Panamá. Hacia 1522, habiendo oído hablar del Imperio inca, organiza una expedición hacia el Perú. Después de dos viajes de exploración, vuelve a España y regresa, en 1529, con el apoyo de Carlos V. Sale de Panamá en enero de 1531, con 183 soldados y 27 caballos. Debido a una tormenta, se ve obligado a echar ancla y prosigue su itinerario por vía terrestre. Se reúne con unos refuerzos (130 hombres), y deja tras de sí parte de la tropa. Luego, con 67 caballeros y 100 soldados de infantería, tarda más de dos meses en atravesar los 500 km que le separan de la ciudad en la que reside Atahualpa, el soberano inca. Por un golpe de una extraordinaria audacia, de uno contra cien, el 16 de noviembre de 1532, Pizarro se apodera del inca supremo, que será ejecutado el 29 de agosto de 1533. Hicieron falta ocho años para alcanzar el Imperio inca, pero este se derrumbó en menos de un año.

Sabio explorador, Cristóbal Colón es más bien desinteresado. Atrevidos capitanes, los conquistadores no tienen nada de monaguillos: Cortés vive como un sátrapa y Pizarro, analfabeto, demuestra una rara codicia. En todo caso, el piadoso Colón (Pío IX consideró el beatificarlo) y los rudos Cortés y Pizarro se han visto enfrentados a la misma realidad: las costumbres de los indios, que practicaban la antropofagia y los sacrificios humanos.

En el Caribe, las tribus caníbales, en continuo estado de guerra, efectuaban razias para apoderarse de sus congéneres y comérselos. El imperio azteca, una teocracia, rendía culto al sol, cuya ira debía ser apaciguada con la inmolación de víctimas, escogidas preferentemente entre los enemigos. Todos los conquistadores contaron su asombro después de penetrar en los templos indios: se trataba de osarios invadidos por el hedor y las moscas, en los que los sacerdotes sacrificaban a vírgenes, niños y prisioneros, arrancándoles el corazón para embadurnar de sangre a los

ídolos, y luego precipitar los cadáveres fuera del edificio para que fueran despedazados y devorados. Cuenta Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* que «cada día, los indios sacrificaban delante de nosotros a tres, cuatro o cinco hombres cuya sangre cubría las paredes. Cortaban brazos, piernas y muslos y se los comían, como en nuestro país se come la carne de carnicería». Los templos aztecas que escalan hoy los turistas eran, antes de la conquista española, el teatro de abominables crueldades. Con los incas, el fenómeno era semejante.

Si Cortés o Pizarro, con tan pocos hombres, pudieron someter a estos poderosos imperios, no se debió solo a sus artes militares. Lo que en México aseguró la conquista fue el apoyo de los indios sublevados contra la dominación azteca: los tlaxcaltecos proporcionaron a Cortés 6000 soldados. Pizarro también aprovechó la guerra civil entre dos jefes incas, Atahualpa y Huáscar, habiendo cada uno solicitado la ayuda española en su provecho. Contemplar la civilización precolombina como un universo paradisíaco, manchado por los europeos, es pura fantasmagoría. Para los indios esclavizados por sus semejantes, la conquista fue una liberación.

¿Es esto decir que no se puede imputar a los colonizadores ningún exceso, ninguna falta, ninguna actitud imperdonable? Sería ignorar la debilidad humana. Sobre todo teniendo en cuenta las fabulosas riquezas que estaban en juego y los recursos en metales preciosos descubiertos. Por supuesto, entre los conquistadores se encontraban también militarotes solo guiados por el afán de lucro. Pero considerar únicamente a estos, es truncar la realidad.

Paradójicamente, ha sido un español el que más ha contribuido a la leyenda negra del Nuevo Mundo. En 1541, Bartolomé de las Casas dirige a Carlos V la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en la que denuncia la esclavitud y las matanzas de que habrían sido víctimas los autóctonos, reducidos a «la más dura servidumbre, la más horrible y la más implacable que jamás se haya impuesto a hombres y bestias». Hijo de un compañero de Cristóbal Colón, llegado a Cuba en 1502 para ayudar a la conversión de los indígenas, ordenado en 1513 y admitido dominico en 1522, Las Casas hizo de la defensa de los indios un asunto personal. En su tratado *De la única manera de anunciar la fe a todo el género humano*,

desarrolla la idea de que hay que convertir por la dulzura y la sugestión, y no por la coerción. Publicada al final de su vida, su *Historia general de las Indias* contiene, sin embargo, ingenuidades, exageraciones polémicas y cifras erróneas. Este hombre apasionado idealiza a los indígenas (no obstante, a diferencia de muchos religiosos, no habla sus idiomas) y, al contrario, ensombrece a los conquistadores.

Actualmente, algunos tienen a este monje del siglo XVI por un precursor de los derechos del hombre. Las Casas, al ser dominico, pertenecía a la orden encargada de la Inquisición, cuya doctrina compartía. Los mismos que ven en él al primer portavoz del tercer mundo callan el hecho de que, para proteger a los indios, aconsejó implantar en las colonias a trabajadores traídos de África, bendiciendo la esclavitud de los negros.

Pero, aunque excesivas, las críticas de Las Casas surten un efecto saludable: alertan a Carlos V sobre la situación de los indios. Cuando Cristóbal Colón captura a unos indígenas y los manda como esclavos a España (costumbre normal en el mundo mediterráneo antes de 1492), Isabel de Castilla los hace liberar, dando sus instrucciones. Los indios deben ser tratados «como personas libres y no como esclavos». Instrucción renovada, en 1504, en el testamento de la reina: «Recomiendo y ordeno no admitir ni permitir que los indígenas de las islas y tierra firme sufran ningún daño en sus personas ni en sus bienes, sino al contrario mando que sean tratados con justicia y humanidad». También se llevan a cabo otras medidas para impedir el saqueo de las tierras, cuyos propietarios seguían siendo los autóctonos. Se instituyen encomiendas. Concedidos a los conquistadores, estos títulos personales y revocables de señorío les garantizan una renta, con la condición de proteger a los indios e iniciarlos en el cristianismo. Este sistema, empero, deja un amplio margen a la arbitrariedad de los colonos, por lo que, en 1542, Carlos V, después de tener conocimiento de las advertencias de Las Casas, promulga nuevas leyes limitando las encomiendas y prohibiendo la esclavitud. Las órdenes reales no son forzosamente aplicadas in situ. No obstante, hay un derecho definido: ya es un progreso.

Con objeto de asegurarse de la legitimidad de la acción española en América, en 1550 Carlos V encarga a quince jueces eclesiásticos examinar

la manera en que la conquista y la evangelización deben ser llevadas a cabo. Reunidos en Valladolid, los magistrados deliberan durante varios meses. Los dos principales oponentes en este debate son Las Casas y Ginés de Sepúlveda, capellán del emperador. En *La controversia de Valladolid* —obra sobre la que en 1992 se hizo un telefilme y una novela, y luego una obra de teatro—, Jean-Claude Carrière muestra a unos teólogos ridículos examinando a indios atemorizados, preguntándose si estos salvajes merecen ser convertidos o si más valía reducirlos a la esclavitud. Se ensalza a Las Casas, mientras se caricaturiza a su adversario. Entre líneas, una pregunta: ¿son los indios hombres como los demás?[68] El libro de Carriére, inscrito en los programas escolares, pasa ahora por ser una referencia bibliográfica.

Hay que leer la obra de un especialista del antiguo mundo hispánico, Jean Dumont, para disponer de otra visión de la controversia de Valladolid.[69] Las Casas, defensor de lo que hoy se llama el derecho a ser diferente y resignado ante todas las prácticas de los indios, desea que únicamente algunos religiosos queden en el Nuevo Mundo. Sepúlveda, humanista y letrado, le contesta que, si quiere uno garantizar la seguridad de los nuevos cristianos, primero hay que pacificar el país. En nombre de un concepto que se asemeja al moderno derecho de injerencia, el capellán del emperador defiende la necesidad de una intervención, especialmente para poner fin a los sacrificios humanos entre los indios. La controversia de Valladolid constituye quizá un debate actual, pero no en el sentido de lo históricamente correcto.

Los europeos, al encontrarse con los indios, sufrieron un choque intelectual; pero el veredicto de la Iglesia no esperó a la controversia de Valladolid. Un año después del descubrimiento de América, en 1493, el papa Alejandro VI mandó evangelizar el Nuevo Mundo mediante la bula *Piis fidelium*, afirmando así la unidad del género humano. En 1537, Pablo III, mediante la bula *Sublimis Deus*, confirmaba este principio: «Los indios son verdaderos hombres, capaces de recibir la fe cristiana por medio del ejemplo de una vida virtuosa. No deben ser privados ni de su libertad, ni del disfrute de sus bienes».

La evangelización ha seguido a la conquista. En México, los franciscanos aprenden las lenguas indias, escribiendo gramáticas,

diccionarios y catecismos en los idiomas indígenas (náhuatl, zapoteca, tarasco, otomí). En Lima, en 1552, el primer concilio de América prohíbe la destrucción de los templos y de los ídolos. «Ordenamos —proclaman los obispos— que nadie bautice a ningún indio de más de ocho años sin asegurarse de que lo desea voluntariamente; ni que se bautice a ningún niño indio antes de la edad de juicio en contra de la voluntad de sus padres». Henry Hawks, un inglés protestante, comercia durante cinco años en el Nuevo Mundo. De vuelta a Londres en 1572, publica una relación de su viaje: «Los indios reverencian mucho a los religiosos, pues gracias a ellos y a su influencia se ven libres de la esclavitud». El franciscano Bernardino de Sahagún, padre de la Antropología moderna, redacta una *Historia de las cosas de Nueva España* donde recopila todas las costumbres, creencias y tradiciones indígenas. El primer arzobispo de Lima, Jerónimo de Loaisa, pasa los diez últimos años de su vida en un reducto del hospital que ha construido para los indios. En México, Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, realiza un completo programa de organización comunitaria para los indígenas, con maternidades, enfermería y hospital.

Conclusión de Bartolomé Bennassar: «La Iglesia del Nuevo Mundo está lejos de haber sido siempre ejemplar. Sin embargo, en conjunto ha ejercido un papel positivo y ha sido la vanguardia de la defensa de los indios en contra de abusos de todas clases»[70]. En 2002, al canonizar en la basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, en México, al indio Juan Diego Cuauhdatoatzín (testigo de una aparición de la Virgen), Juan Pablo II consagró esta simbiosis entre la cultura indígena y el cristianismo.

Una última leyenda: el genocidio de los indios. Según algunas fuentes, medio siglo después de la llegada de los europeos habría desaparecido el 80 % de la población indígena. En realidad, a falta de documentos fiables, nadie sabría cuantificar con exactitud la despoblación ocurrida entre los autóctonos. Los europeos son ciertamente responsables, pero involuntariamente: introdujeron en el nuevo continente microbios ante los cuales el organismo de los indígenas no estaba preparado para resistir. Médico, director de investigación en el CNRS (Centro Nacional de Investigaciones Científicas) y autor de dos obras sobre la civilización india, Nathan Wachtel piensa que «se conoce la causa principal de este desastre:

son las epidemias (gripe, peste, viruela) importadas por los colonizadores. El término genocidio me parece impropio. Ciertamente tuvieron lugar matanzas y violencias de todo tipo, pero no se debe imputar a los europeos el proyecto consciente y razonado de una eliminación sistemática a sangre y fuego»[71].

En la América española, la protección legal de los indios pasaba por la propiedad de las tierras, que limitaba la población europea. ¿Hace falta establecer el paralelismo con América del Norte?

En Estados Unidos, las tierras del oeste se declararon propiedad federal. Bastaba a los pioneros comprarlas al Estado y expulsar a las poblaciones indígenas. La administración americana reconoce actualmente que 17 millones de indios fueron víctimas de la conquista del oeste. Hoy, los indios representan menos del 1 % de la población de Estados Unidos; en México, este porcentaje es del 29 %, al que hay que añadir un 55 % de mestizos; en Perú, la proporción es de 46 % de indios y 38 % de mestizos. Conclusión: en la América hispánica, no hubo genocidio. Según palabras de Pierre Chaunu: «La presunta matanza de los indios por los españoles en el siglo XVI encubre la matanza objetiva de la colonización en las fronteras, en el siglo XIX, por los americanos. La América no ibérica y Europa del Norte se liberan de su crimen sobre la otra América y la otra Europa»[72].

5. Las guerras de Religión

Una guerra extranjera es un mal más suave que la guerra civil.

MICHEL DE MONTAIGNE

Yo creía que, desde Enrique IV, un francés podía igualmente rechazar a la Liga y a los hugonotes.

GEORGES BERNANOS

Día 18 de febrero de 1998. Un millar de personas reunidas en la Unesco, en París, celebran el cuarto centenario del edicto de Nantes. La sesión transcurre en presencia del presidente de la República, tres ministros y las autoridades católicas, judías y musulmanas. Después del discurso de Jacques Chirac, toman la palabra los representantes del protestantismo francés. Jean Tartier, presidente (luterano) de la Federación Protestante, concluye su intervención afirmando que el edicto de Nantes (1598) y su revocación (1685) habían convertido a los protestantes en «centinelas de la libertad de conciencia». Michel Bertrand, presidente de la Iglesia Reformada de Francia, alaba en el edicto la prefiguración de una laicidad «que debe mantenernos en guardia ante todas las verdades que se dicen absolutas». Durante todo el año, se nos machaca con el mismo mensaje, por medio de coloquios, periódicos, programas de radio o de televisión: el acta firmada por Enrique IV antecede a todos los combates emprendidos por la tolerancia, la libertad religiosa, los derechos del hombre y la laicidad.

Si creemos a Pierre Miquel, las guerras de Religión habrían «dejado profundas huellas en las mentalidades de los franceses de hoy»[73]. ¿Seguro? Si no fuera por la preocupación suscitada por el islamismo, nuestros contemporáneos vivirían más bien en el «desengaño del mundo», según la fórmula de Marcel Gauchet. En 1996, la polémica desencadenada por el viaje de Juan Pablo II a Reims, con ocasión del decimoquinto centenario del bautismo de Clodoveo, ha afectado a un sector restringido, aunque las repercusiones mediáticas fueron numerosas. En una sociedad secularizada como la nuestra, las disputas metafísicas no mueven a las muchedumbres. Así pues, ponerse en guardia ante las «guerras de Religión», cuando el peligro no existe, es pura fantasmagoría. Pero ese fantasma no es inocente. Por una parte, sirve para desacreditar toda fe basada en una doctrina definida por una jerarquía religiosa y, por otra, para perpetuar la idea de que, durante las guerras de Religión (en el sentido histórico), son las minorías —los protestantes— las que han sido perseguidas por la mayoría. En ambos casos, es al catolicismo al que se pone en tela de juicio.

Afortunadamente, en nuestros días nadie piensa en reavivar las hostilidades entre cristianos. El edicto de Nantes de 1598 fue un gran acto político y, con seguridad, su revocación en 1685 fue un error. Queda la verdad histórica. Una verdad histórica más conocida ahora que hace cincuenta años, debido a una nueva generación de investigadores que se han interesado por las guerras de Religión. Ahora bien, los resultados de sus trabajos pulverizan la visión pacífica que sobrevolaba el edificio de la Unesco el 18 de febrero de 1998, y sigue siendo la verdad oficial de los libros escolares. Los historiadores demuestran que los fanáticos y los hombres de buena voluntad del siglo XVI se encontraban en los dos bandos y que los modernos conceptos de tolerancia y de laicismo no solo son extraños a los católicos, sino que lo son del mismo modo a sus adversarios. Una vez más, el maniqueísmo es una mentira.

De Lutero a Calvino, la ruptura con Roma

La necesidad de reformar la Iglesia se manifiesta ya en la Edad Media. En esta época, el bajo clero es muy pobre, a menudo ignorante y de costumbres relajadas. En cambio, el alto clero goza de enormes beneficios como herencia del feudalismo. Al no corresponder ya estos beneficios a los servicios prestados, escandalizan a muchos fieles. A partir del siglo XVI, cuando el oro y la plata del Nuevo Mundo afluyen, las tentaciones terrenales no dejan de lado al aparato eclesiástico. A fin de satisfacer sus gastos (corte pontificia, mecenazgo, construcción de San Pedro de Roma), el papado se dedica a la venta de indulgencias. Los pontífices del Renacimiento, preocupados ante todo por los intereses temporales de sus estados, gobiernan la Iglesia de manera bastante relajada, confiando las más altas dignidades a los miembros de su familia. Varios concilios —entre otros, el de Letrán en 1512— deliberan sobre las medidas que hay que tomar para corregir la situación, pero los papas reaccionan tardíamente. Habrá que esperar al concilio de Trento, de 1545 a 1563, para que se inicie una gigantesca reforma (profundización del dogma, puesta a punto del misal y de los textos litúrgicos, normas de disciplina eclesiástica, creación de seminarios para la formación de los sacerdotes, redacción del derecho canónico), obra que configurará la imagen de la Iglesia romana hasta el siglo XX.

Un alemán llevará esta voluntad de reforma hasta la ruptura con Roma. En 1517, poniendo en duda los principios de la penitencia, Martín Lutero, un monje agustino, proclama sus noventa y cinco tesis sobre las indulgencias. El Papa, explica, «es la mierda que el diablo ha cagado en la Iglesia». Excomulgado en 1521, desterrado del Imperio por la Dieta de Worms, encuentra refugio ese mismo año en Wartburg, con el elector de Sajonia. Allí es donde comienza su obra religiosa. Lutero traduce la Biblia al alemán, suprime el culto a los santos, transforma la liturgia, declara la abolición del celibato eclesiástico y seculariza los bienes de la Iglesia.

En 1524, cuando estalla la guerra de los campesinos, una revuelta con tintes de iluminismo religioso, Lutero toma partido por los grandes señores. A partir de entonces, numerosos príncipes se unen a un hombre que defiende el orden social al mismo tiempo que combate a Roma, pues esperan hacerse con los inmensos bienes eclesiásticos, que representan un tercio del suelo alemán.

Carlos V sigue fiel a Roma. Pero como emperador, busca un medio para evitar la fragmentación de sus estados. En 1529, en Spira, la Dieta del Imperio decide que el luteranismo será tolerado allí donde se haya establecido, pero que no se le dejará extenderse por otros lugares. Cinco príncipes y catorce ciudades, convertidos a las tesis de Lutero, elevan entonces una protesta, introduciendo en la historia el término «protestante». En 1530 fracasa una tentativa de conciliación organizada por Carlos V, al rechazar los teólogos católicos la profesión de fe luterana redactada por Melanchthon. Los príncipes protestantes replican fundando una alianza militar, la liga de Smalkalda. En 1547, los ejércitos luteranos son derrotados en Mühlberg. Pero no decae el movimiento reformador: el emperador debe negociar. En 1555, en Augsburgo, se reconoce el luteranismo. Los príncipes tienen la libertad de escoger su religión, pero los fieles están obligados a emigrar, o bien a abrazar la misma religión. En virtud del principio *Cujus regio, ejus religio* («Así es la religión del príncipe, así la del país»), los dos tercios de Alemania pasan a ser protestantes.

La Reforma francesa no surgió de la Reforma alemana. En la Francia del siglo XVI, algunos círculos expresan el deseo de cambio religioso, aspirando a la vuelta a una cristiandad original erigida en mito. Reformar la Iglesia sería volver a encontrar el empuje y la fe de los primeros creyentes. El humanismo, corriente europea que busca conciliar el estudio de los sabios de la Antigüedad con las enseñanzas del Evangelio, encuentra oídos en el reino. Expresando diez años antes de Lutero su rechazo del latín litúrgico, el humanista Jacques Lefèvre d'Étaples, vicario episcopal de Meaux, traduce al francés las epístolas de San Pablo y luego la totalidad de la Biblia. Le protege su obispo, Guillaume Briconnet. Meaux pasa a ser la ciudad piloto del evangelismo, que anuncia la Reforma.

Se podría haber creído que Francia estaba predispuesta al protestantismo. La independencia de que la monarquía había dado pruebas frente al papado o las teorías pregalicanas, que daban la preeminencia a los concilios episcopales sobre el Papa, eran terreno abonado. Pero en 1516, el concordato de Bolonia, firmado por León X y Francisco I, asegura al rey ventajas en el nombramiento de las dispensas y en el control de las finanzas de la Iglesia. Al contrario que los príncipes alemanes, los Capetos no tienen interés en requisar los bienes eclesiásticos. Este factor demostrará ser decisivo en su fidelidad romana.

A partir de 1520, las doctrinas reformadoras se extienden por Francia. Gozan de la benevolencia de Margarita de Navarra, hermana del rey. Sin embargo, las primeras medidas restrictivas son tomadas por su madre, la regente Luisa de Saboya (desde el desastre de Pavía en 1525, Francisco I está prisionero en España). Liberado, el monarca quiere volver a la lucha contra Carlos V, por lo que concierta una alianza con los príncipes protestantes del Imperio. El rey está, pues, dispuesto a la conciliación con los reformadores.

Pero, al igual que en Alemania, los evangelistas atacan la piedad católica tradicional. En Meaux, se romperán las estampas de oraciones a la Virgen, y se fijarán carteles con proclamas insultando al Papa. En París, en 1528, una estatua de la Virgen es decapitada por un desconocido. La indignación es inmensa, y Francisco I participa en una ceremonia de expiación. Buscando la pureza a cualquier precio, los reformados atacan igualmente las tradiciones populares, en las que ven motivo de pecado. En los lugares que controlan, se prohíben los bailes, la música, el roscón de Reyes o los disfraces de carnaval. Poco a poco, el movimiento evangélico perturba el orden social.

En la noche del 17 al 18 de octubre de 1534, se colocan carteles en París y en Amboise, hasta en la puerta del dormitorio real, denunciando el dogma de la transubstanciación (para los católicos, el pan y el vino consagrados durante la misa se transforman en sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo). Francisco I no puede consentir esta provocación y hace profesión de fe católica públicamente. Luego inicia la represión. En París, son ejecutados unos veinte protestantes. En 1540, el edicto de Fontainebleau

promulga una ley condenando a los herejes. Tanto más severo es el rey cuanto más necesita tranquilizar a los católicos, indignados con su política exterior: en el marco de su lucha contra Carlos V, no solo se ha aliado con los protestantes alemanes, sino también con los turcos.

Las ideas protestantes penetran en el reino desde Ginebra. En 1536, la ciudad se ha convertido en república, echando al obispo. Los magistrados municipales han llamado a un francés convertido a la Reforma: Juan Calvino. Su teología insiste en la corrupción del hombre. Mientras Lutero enseña la justificación por la fe, Calvino sostiene la tesis de la predestinación absoluta y de la gracia divina; mientras Lutero cree en cierta presencia del cuerpo y sangre de Cristo en la eucaristía, la cena calvinista consagra una presencia espiritual. Estas diferencias no son anodinas. Significan que, en Francia, la distancia entre católicos y calvinistas es todavía mayor que la que existe en Alemania con los luteranos.

Habiendo pasado a ser el guía político y religioso de Ginebra en 1541, Calvino hace reinar allí una dictadura teocrática fundada en la estricta aplicación de los principios reformados. Un consistorio compuesto por pastores y laicos (los «ancianos») se encarga especialmente de la vigilancia de la vida privada de los ciudadanos. Juegos, espectáculos, bailes, canciones y tabernas están prohibidos, toda infracción moral (adulterio, violencia, impiedad) se considera como un crimen. Desde Ginebra, la Roma protestante, Calvino dirige la Reforma francesa.

En 1547, Enrique II sucede a Francisco I. Durante los doce años de reinado, aplica el mismo rigor que su padre para con los reformados. Aunque está presente en todo el reino, el protestantismo se implanta especialmente en el tercio suroeste. Se les llama hugonotes, alteración del germánico *Eidgenossen*, «asociados por juramento». Hacia 1550, un tercio de la nobleza francesa se ha hecho protestante. Después de la muerte accidental de Enrique II, en 1559, la corona recae sobre su hijo Francisco II, un adolescente. Su madre, Catalina de Médicis, ejerce la regencia, lo que llevará a los protestantes a creer que existe un debilitamiento del trono, del que intentarán aprovecharse en marzo de 1560, cuando tratan de secuestrar al joven rey, pero el golpe fracasa. Su objetivo era apartar a Francisco II de la influencia de los Guisa, dinastía de Lorena sobre la que se apoya Catalina

de Médicis. El prestigio de los Guisa es inmenso. No hace mucho, el duque Francisco ha defendido Metz contra Carlos V y recuperado Calais contra los ingleses. Con su hermano Carlos, cardenal de Lorena, el duque se pone a la cabeza de lo que se convierte en partido católico. Después de la conjura de Amboise, los Guisa se muestran severos: se ejecuta a 1200 hugonotes.

La reina siente el peligro. En mayo de 1560, a fin de equilibrar el peso de los Guisa, nombra canciller de Francia al moderado Michel de l'Hospital . A fin de año, Francisco II muere por enfermedad. El nuevo rey, su hermano, tiene diez años; la regencia continúa. En 1561, a iniciativa de Catalina de Médicis y de Michel de l'Hospital, se celebra en Poissy un coloquio teológico cuya finalidad es esbozar un acercamiento entre católicos y reformados. La controversia se abre en presencia de Carlos IX, de la reina madre y del canciller. Aparentemente, son los únicos en esperar un acuerdo: el coloquio es un fracaso. Como la tensión se hace sentir cada vez más, la regencia promulga un edicto en Saint-Germain, en enero de 1562, para preservar la paz civil. Se concede a los protestantes la libertad de conciencia, la libertad de reunión y la libertad de culto fuera de las ciudades.

Francia arruinada por ocho guerras de Religión

A pesar de todo, el 1 de marzo de 1562, en Wassy, en la región de Champagne, un incidente sangriento hace saltar el polvorín. Empiezan las guerras de Religión. Con pausas, van a durar treinta y seis años.

Los libros escolares evocan frecuentemente la «matanza de Wassy» perpetrada por los católicos en contra de los protestantes. La investigación ha rebajado el número de víctimas de este episodio a unos veinte muertos. No es que no sea nada, pero los acontecimientos posteriores darán lugar a auténticas masacres por parte de ambos bandos. Sobre todo, lo que se está tergiversando es el sentido de esta jornada. El 1 de marzo de 1562, se espera la visita de Francisco de Guisa en Wassy, donde debe asistir a misa. En un granero cercano, quinientos reformados venidos de toda la región se reúnen para cantar salmos. Según los términos del edicto de Saint-Germain, promulgado dos meses antes, esta ceremonia que se desarrolla en el interior de una ciudad es ilegal. Cuando va a comprobar la infracción, el duque de Guisa es recibido a pedradas y herido. Entonces su escolta responde y asalta el granero donde están los hugonotes.

El asunto de Wassy inaugura la táctica permanente del partido reformado: utilizar las ventajas adquiridas buscando extenderlas. Bajo esta óptica, el edicto de Saint-Germain no es más que una etapa. Agrippa d’Aubigné, poeta calvinista, lo reconocerá: «Ascendidos en sus derechos, (los protestantes) consideraban que no quedaban dudas y, con el edicto de enero en el puño, lo extendían más allá de sus límites».

En todo el reino, antes del fin del mes de marzo de 1562, los hugonotes han tomado las armas. La guerra dura un año. Se termina en abril de 1563, con la paz de Amboise. Catalina de Médicis confirma la amnistía total de los protestantes y les deja libertad de conciencia y libertad de culto con ciertos límites territoriales. La segunda guerra estalla en 1567, cuando, en Meaux, los reformados intentan secuestrar a Carlos IX y a su madre. Se concluye una nueva paz en Longjumeau, en 1568, concediendo a los

hugonotes las mismas garantías que las ofrecidas en Amboise, pero reconociendo la ciudad de La Rochelle como plaza protestante. Algunos meses más tarde, la caída en desgracia de Michel de l'Hospital provoca una tercera sublevación que se acaba, en 1570, con el tratado de Saint-Germain: los reformados disponen de libertad de culto en dos ciudades por provincia, y de cuatro plazas de seguridad: La Rochelle, La Charité, Montauban y Cognac.

Cuando Carlos IX cumple la mayoría de edad, Catalina de Médicis se retira del poder. En 1571, el rey toma dos decisiones con vistas a reconciliar a las partes. Promete en matrimonio a su hermana, Margarita de Valois, con Enrique de Navarra, abanderado del partido hugonote. Vuelve a llamar a la corte al almirante Coligny, nombrándole consejero: desde hace diez años, este protestante ha participado en todas las guerras. Estos gestos, encaminados a apaciguar los ánimos, sin embargo, van a avivar el fuego que subyace. El incendio estalla el 24 de agosto de 1572, fiesta de San Bartolomé.

Cuatro siglos después, este drama sigue siendo un enigma. ¿Cuál fue el papel de Carlos IX? ¿Cuál fue el de Catalina de Médicis? ¿Y el de España? ¿Dónde situar la frontera entre lo político y lo religioso? Otros tantos debates de interpretación que dividen a los historiadores.

En aquel año de 1572, en el Consejo del rey, Coligny aboga por el acercamiento a los príncipes luteranos de Alemania y la alianza con Inglaterra; en abril, se firmó un tratado defensivo con la muy protestante reina Isabel. En el mismo momento, las provincias calvinistas de los Países Bajos se han levantado en contra de su soberano, Felipe II de España. Coligny empuja a Carlos IX a socorrer a los rebeldes, indicación que acompaña de una amenaza: «Al querer evitar una guerra, el rey podría tener que hacer dos». Alusión clara a un renacer de la guerra civil. Sin embargo, Carlos IX rechaza esta estrategia. Desde la victoria de Lepanto (octubre de 1571), ganada a los turcos, España es una gran potencia, pero el rey quiere resistir a la hegemonía de Madrid sin romper con Felipe II. «El realismo —explica Jean-François Solnon— mandaba en esta política de no alineamiento ya que el reino estaba agotado por diez años de guerra, la tesorería estaba vacía, y su ejército reducido para ahorrar»[74]. Siguiendo

esta línea de conducta, el soberano corre el riesgo de disgustar a los reformados, que le reprochan su pusilanimidad con respecto a la católica España, y a los católicos, que le acusan de complicidad con los protestantes.

La boda de Enrique de Navarra y de Margarita de Valois se debe celebrar el 18 de agosto, en París. Para los ultras del partido católico, esta unión constituye una provocación. Ya están exasperados por el tratado de alianza con Inglaterra y por el intento de Coligny de formar un ejército privado para ir a combatir a Flandes. El mismo Coligny, en 1563, se regocijaba públicamente del asesinato de Francisco de Guisa, muerto por un hugonote durante el asedio de Orleans. Ahora bien, el pueblo de París adula a los Guisa. Este verano de 1572 es calurosísimo. En la capital, los preparativos de la boda siguen a buen ritmo. El vino corre a borbotones y los ánimos se calientan. Mientras los gentilhombres gascones que acompañan al rey de Navarra se pavonean en la ciudad, en las iglesias, los predicadores despotrican contra «la boda impía». El 16 de agosto, Carlos IX promulga un edicto tributario que, torpemente, grava a los fiscales. A modo de protesta, el Parlamento (dominado por los católicos) se niega a registrar el edicto y anuncia que no asistirá a las festividades nupciales. El día 18, el matrimonio entre Enrique y Margarita se desarrolla en un ambiente tenso.

El 22 de agosto, en una calle de la capital, Coligny es herido de un tiro de arcabuz, disparado desde una ventana. Durante mucho tiempo, la leyenda negra ha atribuido a Catalina de Médicis la responsabilidad de esta tentativa de asesinato. Hipótesis inverosímil. Como nos recuerda Solnon, la reina madre había hecho de la reconciliación de los franceses la piedra angular de su política: no tenía, pues, ningún interés en echarla por tierra. Desde la paz de Saint-Germain, el duque de Anjou, hermano del rey y futuro Enrique III, había sido igualmente artífice de la reconciliación. Por otra parte, acababa de ser elegido rey de Polonia; y, en esta época, los protestantes eran numerosos en el reino de San Wenceslao. Él tampoco tenía nada que ganar eliminando a Coligny. ¿Quién, pues, dirigió el atentado? Es posible que el duque Enrique, jefe de la casa de los Guisa desde 1563, hubiera querido vengar a su padre. No obstante, según Jean-François Solnon, Jean-Louis Bourgeon[75] o Denis Crouzet[76], la pista

más probable es la española; Felipe II tenía mucho que temer de la voluntad de Coligny de prestar ayuda a los hugonotes de los Países Bajos.

Después del atentado, el rey está desorientado. Debe, al mismo tiempo, calmar la emoción del pueblo católico de París y tranquilizar a los reformados. Junto con su madre y su hermano, acude a la cabecera del herido. A la espera de los resultados de la investigación, y a fin de serenar los ánimos, el monarca ordena a los Guisa alejarse de París. En vano.

El 23 de agosto, la ciudad está en efervescencia. El embajador de España rompe las relaciones diplomáticas y abandona la corte: si se acusa a los Guisa, deja sobrentendido, la guerra contra Francia estallará. Ahora bien, los ejércitos del duque de Alba, representante de Felipe II, acampan en Bruselas. Dentro de la capital, la milicia burguesa, el Parlamento y el Ayuntamiento están con los Guisa. La guardia del Louvre, a su vez, se solidariza con ellos. Carlos IX se siente rodeado. En plena noche, a fin de preservar su propia seguridad, se ve obligado a hacer salir del palacio a veinte gentilhombres protestantes del entorno de Enrique de Navarra. «¿Dónde está la palabra que les di?», se lamentará más tarde. En la calle, los pobres desgraciados serán asesinados.

El día 24 por la mañana, un grupo dirigido por el duque de Guisa penetra en los aposentos de Coligny, acaba con el herido y echa su cadáver a la calle. Tomando estos asesinatos por una señal, la muchedumbre ya no se contiene y persigue a los protestantes. La sangre corre por toda la ciudad. La matanza de San Bartolomé sigue siendo un misterio. ¿Fue el rey el que tomó la decisión? ¿Acaso cedió a la presión? Para Solnon, es un «patinazo». Según Crouzet, la orden de matar a un número limitado de jefes hugonotes se habría debatido en el Consejo del rey. Según Bourgeon, ante el chantaje español y la voluntad de llegar a las manos del pueblo de París, Carlos IX habría consentido la matanza con tal de adelantarse a una sublevación en su contra, con el peligro de que los Guisa se apoderaran de la corona de Francia; luego, el rey habría tapado el drama a fin de no revelar la impotencia de la monarquía para dominar la situación.

Cualquiera que sea la hipótesis, lo cierto es que Carlos IX ya no controla los acontecimientos. En el transcurso de esos días de locura (la matanza de los hugonotes cesará el 29 de agosto en París para continuar en

provincias), el rey escribe varias cartas prohibiendo continuar la matanza, pero no se le obedece. Contrastando diferentes fuentes, se llega a las cifras de 2000 a 3000 víctimas en París, y de 8000 a 10 000 en provincias (Meaux, Orleans, Saumur, Angers, Bourges, Burdeos, Toulouse, Lyon). El 26 de agosto el rey declara ante el Parlamento que su pueblo se había adelantado a un complot fomentado por el almirante Coligny y asume la responsabilidad del drama. Dos años más tarde, en su lecho de muerte, Carlos IX seguirá torturado por el remordimiento.

A partir de entonces, se reinician las hostilidades en todo el reino. Durante esta cuarta guerra, las tropas católicas asedian inútilmente La Rochelle. Se firma la paz en 1573; se restablece, mediante el edicto de Boulogne, la libertad del culto reformado en las casas de los señores de horca y cuchillo, y las guarniciones reales son retiradas de La Rochelle, Nimes y Montauban. Las tres guerras siguientes serán cortas. La quinta estalla en 1575, cuando Enrique III, que acaba de suceder a Carlos IX, se niega a proclamar la igualdad de las dos religiones. El conflicto termina en 1576 con la firma del edicto de Beaulieu, que concede a los protestantes la libertad de culto (con excepción de París y las ciudades cerradas) y ocho plazas fuertes, e instituye las cámaras de justicia compartidas, mitad católicas, mitad protestantes. El tratado es tan favorable a los hugonotes que suscita, como reacción, el nacimiento de la Liga, partido católico cuyo estratega es el duque Enrique de Guisa y el inspirador espiritual su hermano Luis, cardenal de Lorena. La sexta guerra, en 1577, se cierra con el edicto de Poitiers que, renovando las cláusulas de la paz de Beaulieu, disuelve la Liga y la Confederación protestante. La séptima guerra, en 1580, termina con la paz de Fleix que confirma el edicto de Poitiers, pero concede a los protestantes catorce plazas de seguridad durante seis años.

Enrique III no tiene hijos. La muerte de su hermano, el duque de Anjou, en 1584, convierte a su primo Enrique de Navarra en heredero del trono. ¿Un protestante rey de Francia? Para los católicos, es impensable. Enseguida, el duque de Guisa se declara su rival. Su familia afirma descender de Carlomagno: ¿por qué no iba a ceñir la corona? Dispuesta a no ceder, la Liga se reconstituye. Este será el origen de la octava y última guerra de religión, que durará ocho años.

Enrique III quiere salvar su trono. Para no verse desbordado por los ultras del partido católico, cree que resultará hábil ponerse a la cabeza de la Liga. ¿Es un aliado o un rehén? En 1585, después de haber firmado un tratado en Nemours con el duque de Guisa, el rey entra en persona en la lucha contra los hugonotes. Concede plazas de seguridad a los de la Liga y revoca los edictos que autorizan el culto reformado. Enrique III, sin embargo, se muestra capaz de resistir a las presiones de la Liga. Sin transigir sobre las leyes de sucesión dinástica, no cesa de confirmar a Enrique de Navarra como sucesor suyo, a la vez que da testimonio de una sincera simpatía hacia él.

La capital, partidaria de la Liga, desconfía del rey acusándole de moderación para con los protestantes. En mayo de 1588, tras el acantonamiento de las compañías de Enrique III en París, la ciudad se subleva. Durante la jornada de las barricadas, el monarca se ve obligado a huir y reúne a los Estados Generales en Blois, donde se enfrenta a una violenta oposición de los partidarios de la Liga. Es un momento crucial: Enrique III comprende que ya no es libre. En diciembre de 1588, en Blois, manda asesinar a Enrique de Guisa y a su hermano Luis, cardenal de Lorena. Dictado por la razón de Estado, este doble asesinato escandaliza a la Francia católica que, a partir de entonces, profesará un odio feroz al rey. Al desligar la Sorbona a los franceses del deber de obediencia al príncipe, la mayoría de las grandes ciudades prestan el «juramento de unión» en contra de Enrique III.

Tras la muerte de Catalina de Médicis en enero de 1589, el duque de Mayenne, hermano del duque de Guisa, dirige una sublevación general de las provincias católicas, de modo que, para salvar la corona, el rey no tiene otro recurso que el de acercarse a Enrique de Navarra. Después de haber concluido una alianza, Enrique III y su sucesor asedian París. Es en esta ocasión, en agosto de 1589, cuando Jacques Clément, un monje fanático, apuñala al rey. Antes de morir, Enrique III exige a los señores presentes que juren fidelidad a Enrique de Navarra. De jure, este es de ahora en adelante Enrique IV. De facto, este rey se ve inmediatamente abandonado por sus soldados católicos.

Enrique IV derrota al duque de Mayenne en Arques (1589) y en Ivry (1590), y en 1591 pone de nuevo sitio a París, donde la Liga ha tomado el poder. El conflicto se eterniza. Para salir del atolladero, el rey hace saber que está dispuesto a convertirse al catolicismo. En 1593, en Saint Denis, Enrique IV abjura definitivamente y en 1594 es coronado en Chartres. Solo entonces, Carlos de Lorena, cuarto duque de Guisa, y luego el duque de Mayenne se someten junto con los últimos miembros de la Liga. En 1598, la firma del edicto de Nantes pone fin a las guerras de Religión.

Hugonotes y miembros de la Liga: los partidos contra Francia

Casi cuarenta años de lucha armada. ¿Por qué? Ningún país europeo afectado por la Reforma ha padecido un enfrentamiento interior tan largo, tan sangriento, tan destructor. Se debe a que, en Francia, las guerras de Religión representan un conflicto para el control del Estado. Y este Estado, cuya formación es ya antigua, siempre se ha basado en el principio unitario. Carlos V se había resignado a la partición territorial en función de la confesionalidad de cada príncipe, pero el Imperio estaba formado por una constelación de estados y de ciudades libres. La constitución histórica del reino de los Capetos impide tal solución. Más allá del antagonismo religioso que separa a católicos y protestantes, el drama que se representó entre 1562 y 1598 fue una tragedia política.

Inicialmente, la Reforma afectó a los medios populares. Luego alcanzó a algunos príncipes de sangre real, nobles, burgueses y letrados. Aislados como minoría en cuanto el rey escogió Roma, aparecen como conspiradores. Los escritores protestantes llamados monarcómacos —François Toman, Théodore de Bèze, François de La Noue— son los teóricos de esta oposición al poder real. La Noue sostiene que es un deber el rebelarse contra un príncipe que traicionaría a su propia corona. En su *Franco-Gallia* (1573), Toman defiende la idea de que la soberanía del monarca no es legítima más que cuando su voluntad concuerda con la voluntad general, representada por la Asamblea de los Estados. Dos siglos antes de la Revolución, es una teoría de la soberanía popular.

El calvinismo se extiende, así, entre la nobleza, que, además, le proporciona el cuerpo de oficiales, por lo que el partido hugonote se convierte en un partido militarizado. Se forma un verdadero Estado protestante. Sus límites geográficos son movedizos, pero posee, además de sus ejércitos, su organización política. Las asambleas protestantes, primero organizadas según el modelo de los estados provinciales del Languedoc y,

después de 1572, según el de los Estados Generales, se afianzan como un contrapoder. Desde La Rochelle hasta el Languedoc, este Estado dentro del Estado mantiene tropas, recauda impuestos, promulga leyes. En 1575, la asamblea de Nimes promulga un reglamento provincial de 184 artículos. Según Jacques Auguste de Thou, contemporáneo de los acontecimientos, se trataba de «una nueva especie de república, compuesta por todos sus organismos y separada del resto del Estado, que tenía sus leyes para la religión, el gobierno civil, la justicia, la disciplina militar, la libertad del comercio, la recaudación de impuestos y la administración de las finanzas».

Este Estado hugonote negocia con las potencias convertidas a la Reforma: Inglaterra, principados alemanes, Países Bajos. En 1562, después del asunto de Wassy, Conde y Coligny mandan una embajada a la reina Isabel, de la que consiguen 100 000 libras y 6000 soldados. En cambio, ofrecen a Inglaterra Calais y Le Havre —los ingleses se apresuran a ocupar Le Havre, y esta ciudad no se verá liberada hasta 1563 gracias al ejército real—. La Rochelle mantendrá siempre lazos estrechos con Londres. En 1573, el consejo de la plaza escribe a la reina Isabel: «Su Majestad no puede ni debe tener relación con los que quieren exterminar a su pueblo de Guyena, que le pertenece, de toda la eternidad. Si le place ayudarlos con vuestras fuerzas y medios, vuestros súbditos dedicarán sus ciudades, expondrán sus vidas y sus bienes para reconocerla como su reina y natural princesa».

Con la institución de zonas extraterritoriales en el seno del reino y el mantenimiento de contactos con el extranjero, el partido hugonote — compuesto por un millón de fieles en un reino de 15 millones de habitantes — constituye un peligro para el Estado.

Pero se puede decir lo mismo de los extremistas del otro bando. La primera Liga se formó en 1576, como réplica a la paz de Beaulieu, ante las reivindicaciones cada vez más exigentes de los hugonotes. Enrique III, al formar parte de ella para precaverse contra lo más urgente, creyó poder canalizar el movimiento. Pero este se desarrolló según la lógica de un partido, es decir, entrando en conflicto con la monarquía. En el bolsillo del duque de Guisa, asesinado en Blois, se encontró una carta que empezaba con estas palabras: «Para mantener la guerra civil en Francia, hacen falta

700 000 libras cada mes». De hecho, los grandes señores de la Liga instituyen ellos también una extraterritorialidad. En el este y el norte, los Guisa no tienen que rendir cuentas a nadie. Con esta vuelta al feudalismo, destaca Jean-Pierre Babelon, «retrocede el orden monárquico establecido después de la guerra de los Cien Años»[77].

En el momento de la constitución de la Liga, el duque de Guisa difunde un manifiesto, que paradójicamente recuerda las tesis del protestante Toman, en el que se reclama especialmente la convocatoria de Estados Generales y la restitución a las provincias de franquicias y libertades que les habría retirado el Estado real. En 1588, durante la insurrección de la Liga, la capital hierve en ideas que evocan un contrato convenido entre el pueblo soberano y el rey, exaltando los Estados Generales, defendiendo el derecho a la sublevación, alabando el principio de la elección de la corona. Pronto se produce el deslizamiento: algunos miembros de la Liga preparan el destronamiento de Enrique III y el traspaso de la corona a los Guisa.

En la mente de los miembros de la Liga, el imperativo religioso es superior a la ley de sucesión dinástica. Con más razón si Enrique IV pasa a ser heredero del rey. Para evitar reconocer a un hugonote, la Liga busca todas las combinaciones posibles. A finales de 1584, en su castillo de Joinville, los Guisa firman un tratado secreto con el embajador de Felipe II de España —aprobado por el papa Gregorio XIII— que excluye del trono para siempre a todo príncipe no católico y reconoce como heredero al cardenal Carlos de Borbón. El rey de España garantiza a la Liga 600 000 escudos al año, a devolver el día en que el cardenal De Borbón sea coronado. Si el asunto se logra, Guisa se compromete a modificar la política de Francia: él renunciaría a toda alianza con los turcos, prohibiría toda expedición marítima contraría a los intereses españoles y ayudaría a reprimir la sublevación de los Países Bajos. So pretexto de defender la fe católica, la Liga pasa a ser un instrumento al servicio de España, otro partido del extranjero. Jean-François Solnon comenta: «Aun teniendo en cuenta la mentalidad de la época, ¿cómo llamar a este contrato más que con el nombre de traición?»[78].

Después del asesinato del duque de Guisa en 1588, la Liga decide la deposición de Enrique III y proclama al cardenal De Borbón bajo el nombre

de Carlos X. En 1589, a la muerte del rey (el verdadero), el Parlamento de París ratifica esta extraña elección. Pero el viejo cardenal muere algunos meses más tarde —no sin haber, remordimiento tardío, reconocido a Enrique IV—. En 1593, Felipe II dará un paso más reclamando el trono de Francia para su hija Isabel. En un arranque de dignidad, los miembros de la Liga se opondrán a esta candidatura.

Para cada bando, hugonote o de la Liga, si el rey no está de su lado, es un tirano que hay que abatir. Los hugonotes miran hacia Inglaterra y los de la Liga hacia España. En esta guerra civil ya no se trata de compatriotas, sino de correligionarios. Es un profundo retroceso con respecto al auge del sentimiento francés iniciado al final de la guerra de los Cien Años.

El pensamiento de los políticos es el inverso. Católicos, y a veces protestantes, rechazan el desmantelamiento del Estado impuesto por los hugonotes, así como el fanatismo de los miembros de la Liga. Las relaciones extranjeras, tanto inglesas como españolas, le indignan. Michel de l'Hospital (fallecido poco después de la noche de San Bartolomé) fue el precursor de estas mentes comedidas, deseosas de restablecer la unidad nacional en torno al rey. En los Estados Generales de Orleans, en 1560, lanza esta súplica: «Guardémos todos el nombre de cristianos y suprimamos esos nombres de luteranos, hugonotes y papistas, nombres de partidos y sediciones». Michel de l'Hospital fue el que elaboró el concepto de tolerancia civil —diferente de la tolerancia dogmática—, cuyo fin era asegurar la paz pública integrando legalmente a los reformados en el cuerpo político, diferenciando en ellos la calidad de subdito y la de hereje.

El hermano de Enrique III, Montmorency-Damville, y el fiscal del Tribunal Supremo Étienne Pasquier son políticos cuyas ideas encuentran eco en *La República* (1575) de Jean Bodin, el primer teórico francés de la soberanía, en los *Ensayos* de Montaigne (1580) o en *La satire ménippée* (1594) (La sátira menipea), panfleto que ridiculiza a la Liga. Es también el reflejo político del hugonote Sully, que aconseja abjurar a Enrique de Navarra, situándole ante esta alternativa: «O bien tener continuamente el trasero en la silla de montar, el casco en la cabeza, la pistola en la mano, o bien, mediante otra vía, que consiste en acomodarse a la religión de la

mayoría de vuestros súbditos, y donde no encontraría a tantos enemigos, penas y dificultades».

Después de su conversión, Enrique IV declarará: «Quiero que los de la Religión [los reformados] vivan en paz en mi reino, no porque sean de la Religión, sino porque han sido fieles servidores míos y de la corona de Francia. Somos todos franceses y conciudadanos de la misma patria». Su labor, poniendo fin a la dislocación social inducida por la guerra civil y el enfrentamiento religioso, consistirá en construir el Estado moderno, cuya función colectiva trasciende los intereses particulares. Antes de nada, había que deponer las armas.

El edicto de Nantes: coexistir en la intolerancia

El primer artículo del edicto firmado en Nantes el 13 de abril de 1598 es quizá el más profundo, pues Enrique IV instaura la paz interna bajo los auspicios del olvido y del perdón. «Que el recuerdo de todas las cosas pasadas por una parte y otra desde el comienzo del mes de marzo de 1585 hasta nuestra llegada al trono, y durante los otros disturbios anteriores, y con ocasión de ellos, se apague y se olvide como cosa no acaecida. Y no será lícito ni permitido a nuestros fiscales del Tribunal Supremo ni a ninguna otra persona, pública o privada, en cualquier tiempo u ocasión que sea, hacer mención de ello, ni entablar juicio o diligencias en ningún tribunal o jurisdicción». Este principio de amnistía es un principio civilizador: es el único que permite cerrar una guerra civil.

Pero hoy en día, nos hacemos una idea falsa del edicto de Nantes. Jacques Bainville recuerda que «no fue un acto gratuito, debido a la voluntad del rey, en la plenitud de su soberanía, sino un tratado cuyos artículos fueron debatidos como con beligerantes»[79]. Garantizando en todo el reino la libertad de conciencia a los reformados, el edicto les concede la libertad de culto en los lugares en los que el protestantismo se había establecido antes de 1597, así como en los castillos de los 3500 señores de horca y cuchillo y en dos poblaciones por circunscripción. En Burdeos, Grenoble y Castres, los hugonotes serán juzgados por tribunales compuestos por una mitad de protestantes. Les son concedidos más de cien ciudades, lugares de refugio o plazas de seguridad (entre los que destacan La Rochelle, Saumur, Montauban, Montpellier).

No obstante, el catolicismo sigue siendo la religión de Estado. En París y en las ciudades en que reside la corte, el culto reformado queda prohibido. En su esencia, el edicto de Nantes no es diferente de los demás tratados de pacificación (Saint Germain, Amboise, Beaulieu…) establecidos a lo largo de los años de guerra. Antes de 1598, el culto protestante era ilegal en París, Rouen, Dijon, Toulouse o Lyon. Después del edicto de Nantes, sigue

siéndolo. A la inversa, después de 1598, el culto católico queda prohibido en La Rochelle, Saumur, Montauban o Montpellier. En estas regiones de predominio reformado, cuenta Pierre Miquel, los católicos «que quisieran guardar la fe de sus antepasados no podían ir a la iglesia: o estaba destruida, o la puerta estaba atrancada con estacas por orden de un jefe protestante»[80]. Queda formalmente un cuarto del territorio francés bajo control hugonote.

No hay que creer que el edicto de Nantes fue acogido con gritos de alegría. Los parlamentos de París, Rennes, Rouen, Aix y Toulouse —ciudades de la Liga— se niegan a registrarlo, y solo se resignarán a ello después de diez años, bajo amenazas de Enrique IV. Del lado protestante, Agrippa d'Aubigné prorrumpía en amenazas contra el «edicto abominable». Incluso Étienne Pasquier, modelo de político, tratará el edicto irónicamente de «prodigio» y calificará de «felonía» el uso que harán de él los hugonotes.

Si se mantuvo el edicto de Nantes, se debe a que Enrique IV, como soberano notable, supo imponerlo reuniendo a los moderados de ambos bandos. También porque el país, exangüe, estaba cansado, inmensamente cansado, de la guerra civil. Pero el edicto, más que instaurar la tolerancia entre las dos religiones organiza la coexistencia entre ellas, basada en un reparto territorial, lo que representa una mancha en la tradición unitaria francesa. En realidad, esta transacción permite todo lo más «coexistir en la intolerancia»[81].

Contrariamente a la idea que se ha repetido machaconamente en 1998[82], la palabra tolerancia no aparece por ninguna parte en el edicto. Por otra parte, en el siglo XVI es un término negativo. Tolerar es sinónimo de soportar o aguantar. La tolerancia es la acción de sufrir con paciencia un mal que no se puede evitar. No se refiere a un ideal, sino a un remedio para salir del paso. Gabriel Audisio destaca: «Si lo que llamamos tolerancia significa aceptar el pensamiento del otro como algo tan verdadero como nuestra propia opinión, esto es totalmente imposible en el siglo XVI. En el aspecto religioso, cada uno está convencido de poseer la verdad. Conociendo esta, sabiendo que el otro está en el error y se juega su destino eterno, sería criminal abandonarlo y renunciar a lo que llamaríamos un derecho de injerencia para salvarle, por la fuerza si es preciso»[83]. En la

mente de sus negociadores, al conceder un derecho revocable, el edicto de Nantes constituye un compromiso político: a título provisional, los representantes de otra confesión cristiana están admitidos sobre el territorio del reino. Se trata, explica Bernard Cottret, de «colocar a los hugonotes bajo libertad vigilada, esperando tranquilamente su desaparición»[84].

Por su parte, los protestantes no juzgan el edicto más que como una pausa forzosa en medio de un combate que habrá que retomar. Actualmente, se ha adquirido la costumbre de estigmatizar la intolerancia y el dogmatismo católicos. Pero se olvida que, del mismo modo, la Reforma condena la libertad religiosa. Théodore de Béze, sucesor de Calvino, declara en 1570: «¿Diremos que hay que permitir la libertad de conciencia? De ninguna manera si se trata de la libertad de adorar a Dios cada uno a su modo. Esto es dogma diabólico». Durante las guerras de Religión, los hugonotes no buscan hacerse admitir como minoría. Este concepto moderno del derecho a ser diferente les es extraño. Toda su estrategia —se ve en varias ocasiones cuando intentan secuestrar al rey— consiste en apoderarse del Estado a fin de imponer su religión, la única verdadera ante sus ojos. En 1586, Catalina de Médicis se dirige al vizconde de Turenne, representante del tribunal protestante de Béarn:

—El rey no quiere más que una religión en sus estados.

—Nosotros también —replica Turenne—. Pero que sea la nuestra.

En su mayoría, los libros escolares de historia omiten de forma extraña el dar cuenta de las violencias cometidas por los hugonotes. Cuando el barón des Adrets, gentilhombre habitual de Francisco I pasado a la Reforma, teniente de Conde en el Midi, toma Valence, Lyon, Grenoble, Montélimar, Vienne y Orange, destaca por su crueldad. En 1562, cuando toma el castillo de Montbrison defendido por los católicos, obliga a los vencidos a tirarse desde lo alto de las murallas sobre las picas de los soldados. Igual procedimiento en Momas de Provenza. En Nimes, el 30 de septiembre de 1566, día de San Miguel, los católicos son masacrados por los protestantes. Reunidos en el patio del obispado, sacerdotes y religiosos son degollados, y su cuerpo tirado en un pozo. La «miguelada» tiene lugar seis años antes de la noche de San Bartolomé. Algunos capitanes hugonotes han manchado su honor con una serie de atrocidades: Colombières, teniente

de Coligny en Bayeux, que manda a sus hombres colgarse en los sombreros las orejas de los monjes y de los sacerdotes que han asesinado; el capitán Mathieu Merle, que atemoriza Auvernia y la región de Gévaudan; el conde de Montgomery, que gana en Guyenne el apodo de «Atila hugonote».

Sumemos otras víctimas, que no son de carne y hueso, pero cuya pérdida es inmensa. Durante las guerras de Religión, las tropas de los hugonotes practican sistemáticamente la iconoclastia. En la *Histoire du vandalisme* [Historia del vandalismo] de Louis Réau, el capítulo que esboza el inventario de los saqueos efectuados por los protestantes ocupa sesenta páginas impresas en letra apretada. «Los hugonotes se han ensañado en destruir las piedras de Francia que daban testimonio de la fe de sus antepasados»[85]. Catedrales, iglesias, capillas, palacios eclesiásticos, casas parroquiales, objetos de culto, estatuas, frescos, reliquias, mobiliario: los reformados destruyen, queman o mutilan los «sacrilegios de la Iglesia romana». En 1561, 1562, 1563, 1567 y 1570, se suceden las oleadas iconoclastas. Al visitante de hoy, en la iglesia primacial de San Juan de Lyon, en la catedral de Vienne o en la de Toulouse, se le habla de las mutilaciones visibles de estos edificios por «las guerras de Religión». Pero ¿se concreta de quiénes fueron obra?

La revocación del edicto de Nantes, fin de la excepción francesa

Entre el momento en que se promulga el edicto de Nantes (1598) y el momento en que se revoca (1685), transcurren ochenta y siete años. Es mucho si este acta fuera un compromiso, es poco si fuese una manifestación de tolerancia. A la muerte de Enrique IV (1610), se confirma el edicto. Siendo Luis XIII un niño, su madre, María de Médicis (segunda esposa de Enrique IV), asume la regencia. Aspirando al acercamiento con España, la reina sigue una política antiprotestante. Los hugonotes se sublevan en 1615, insurrección que fue reprimida por las tropas reales. Al alcanzar la mayoría de edad, en 1620, Luis XIII y su ejército ocupan el Béarn con la finalidad de restablecer allí la libertad de culto católico. Los hugonotes de La Rochelle crean entonces la Unión de las Provincias Reformadas de Francia, suscitando una oposición larvada contra la corona. A fin de restablecer el orden y de hacer triunfar la autoridad del Estado, el monarca se pone en campaña y se apodera de las plazas protestantes. En 1622 no quedan más que La Rochelle y Montauban.

El cardenal Richelieu entra en el Consejo del rey en 1624. En 1625, el Languedoc reformado se subleva y La Rochelle concluye un acuerdo con los ingleses. Para Richelieu, estos repetidos ataques contra la unidad del reino no son tolerables. En 1627, las fuerzas reales asedian La Rochelle, que capitula al año siguiente. Luis XIII y Richelieu bajan luego al Languedoc, donde toman Privas y Alès. El 28 de junio de 1629, el edicto de gracia de Alès suprime las plazas de seguridad de los hugonotes, dejando del edicto de Nantes todas las estipulaciones que garantizan la libertad del culto reformado. La fe calvinista es libre, pero es el fin del Estado en el Estado constituido por el protestantismo.

El cardenal muere en 1642, el rey en 1643. Durante la minoría de Luis XIV, mientras gobierna Mazarino, La Fronda divide Francia, pero los protestantes son leales al trono. Muchos sirven en el ejército y en la

magistratura. Se dan matrimonios mixtos. Los reformados disponen de 630 templos y de 736 pastores. En 1661 cuando se inicia el reino personal de Luis XIV, las pasiones parecen calmadas.

No se debe idealizar nada. La élite hugonote manifiesta a menudo cierta arrogancia que hiere al bajo pueblo católico. Allí donde los protestantes están en mayoría —en el Languedoc, en ciertos cantones de Normandía o del Poitou—, los sacerdotes sufren insultos, las procesiones o las imágenes piadosas son objeto de burla. En la región de Nimes, se cita el caso de parroquias católicas convertidas a la fuerza por su señor de horca y cuchillo. En Montauban, en 1656, una protestante abjura *in articulo mortis*; su familia provoca desórdenes durante el entierro y rapta el cadáver.

Al principio de su reinado, Luis XIV manifiesta un juicio comedido sobre los hugonotes. El rey, señala Pierre Gaxotte, «no tenía temperamento de perseguidor»[86]. Pero la Iglesia (obispos, cofradías religiosas, órdenes regulares, clero local) y todo el aparato del Estado (el consejo privado, los ministros, el fiscal del Tribunal Supremo, el teniente general de policía[87], el teniente civil[88], los intendentes, los parlamentos de París y los de provincias, los estados provinciales) incitan a la conversión de los fieles de la RPR («religión pretendidamente reformada»). Además, la organización sinodal del calvinismo choca con la visión jerárquica de la Francia católica y monárquica. Mirando a menudo hacia Amsterdam o Ginebra, los protestantes son sospechosos de republicanismo. Durante la guerra de Holanda, algunos apenas disimulan su simpatía por Guillermo de Orange.

En Europa, Francia es el único país en el que se acepta legalmente el dualismo religioso. Ahora bien, Luis XIV no solamente emprende la labor de consolidar el Estado, sino de lograr su unidad. La consecuencia es ineludible: «A medida que la sociedad se hacía más homogénea gracias a los progresos de la centralización —anotacion de la T. Jean-Christian Petitfils— se hacía más necesario plantear la cuestión de la unidad religiosa»[89]. Sobre todo teniendo en cuenta que esta época vive el apogeo del catolicismo barroco y clásico, fruto de la Contrarreforma.

Según François Bluche, el siglo XVII fue quizá más religioso que el siglo XIII. Ese renacer de la fe se observa en el alto nivel de práctica: el 95 por ciento de los franceses asiste a la misa dominical, comulga en Semana

Santa y respeta las normas de ayuno y abstinencia durante la Cuaresma. El padre De Ranée reforma La Trapa y Luis-María Grignion de Montfort envía misiones hacia el oeste: Francisco de Sales, Juana de Chantal, Vicente de Paúl, Luisa de Marillac, Bérulle, Juan Eudes: todas ellas figuras canonizadas por la Iglesia, que reflejan el espíritu y la obra de la Reforma católica. Y esta se ha dado como objetivo la conversión de los protestantes.

Durante la década de 1660, la «reunión» es una esperanza que anima a toda Europa. Esta política de persuasión no violenta es la que prefiere Luis XIV. Bossuet, obispo de Metz, habla al rey de un proyecto de reunión en el que trabaja junto con el pastor Ferry. En 1660, el rey crea un consejo especial encargado de la reunión, compuesta por católicos —Bossuet, el padre Annat, confesor del rey, el ministro Le Tellier— y algunos protestantes, entre los que destaca Turenne, que más tarde se convertirá. En el Chablais saboyano, en el Poitou, misiones de salesianos o de capuchinos organizan procesiones, predicaciones y controversias públicas que duran varios días, y se ven frecuentemente coronadas por el éxito. En el Languedoc, el calvinismo resiste. En Nimes, los predicadores no obtienen más de 100 conversiones. Pero en el oeste, entre 1600 y 1680, 40 000 protestantes se convierten libremente. Ante este panorama, François Bluche observa: «A este ritmo, Francia habrá pasado a ser totalmente católica entre 1730 y 1760»[90].

A partir de 1670, el edicto de Nantes se aplica de forma puntillosa. A partir de 1678, de forma restrictiva. Por entonces, Luis XIV está enfrentado al papa Inocencio XI a propósito de la regalía, derecho que le permite disponer, durante la vacante de una sede episcopal, de los beneficios eclesiásticos. En 1682, este asunto será el elemento detonador de la crisis galicana en la que el clero francés, en contra de Roma, tomará partido por el rey. El monarca necesita, pues, el apoyo del clero. Y este desea la unidad religiosa mediante la extinción del protestantismo. Y aunque el tiempo trabaje en este sentido, el rey está impaciente.

En 1681, se pasa a las conversiones forzosas. René de Marillac, intendente del Poitou, inventa las dragonadas. En esta época, los cuarteles son escasos; cuando las tropas se desplazan, se alojan en las casas de los habitantes del lugar. En su provincia, Marillac instala sistemáticamente a

los soldados (los dragones) en los pueblos protestantes, donde se toman demasiada confianza, más allá de lo permitido. El robo y la violación están prohibidos, pero sería una ingenuidad creer que nunca se cometieron. A fin de paralizar estos tratos indignos, los hugonotes del Poitou envían a dos nobles como delegados a la corte, donde Louvois les concede audiencia. El ministro se ve obligado a informar al rey, que le recuerda su deseo de actuar sin violencia. El intendente del Poitou, sin embargo, manda listas de conversos con miles de nombres. Ruvigny, el diputado de las Iglesias Reformadas en la corte, interviene a su vez. Recibido por el rey, le expone los métodos de Marillac y consigue su deposición. El nuevo intendente del Poitou, Basville, aplica las consignas de moderación que Luis XIV le ha dado, pero, en el fondo, sigue siendo la misma política: se trata de convertir a los hugonotes de buen grado o por fuerza. En 1683, un movimiento de rebeldía surge en el Languedoc, el Vivarais, las Cevenas y el Delfinado. Algunos protestantes toman las armas. Se reprime la sedición, pero su inicio es prueba del profundo malestar. En 1685, vuelven las dragonadas, esta vez sin violencia física. Abjuran localidades enteras: ¿cómo creer en la sinceridad de estas conversiones?

Partidarios de la revocación del edicto de Nantes, Louvois y Le Tellier impiden a los diputados hugonotes acercarse a Luis XIV, al que le transmiten noticias falseadas. El 1 de septiembre de 1685, se le comunica la conversión de Montauban, el 6, la de Burdeos, el 29, la de Gap, el 2 de octubre, Castres, el 5, Montpellier, el 9, Uzès, el 13 de octubre, ¡la de todo el Poitou!

El 18 de octubre de 1685, en Fontainebleau, Luis XIV firma el edicto que ha preparado Le Tellier. «Puesto que la mejor y la mayor parte de nuestros súbditos de la religión pretendidamente reformada ha abrazado la fe católica, la aplicación del edicto de Nantes se hace inútil». El culto es reformado, los templos y las escuelas protestantes son suprimidos. Al prohibirse las asambleas, los pastores deben convertirse o salir del reino. Se prohíbe a los fieles huir, quedando a salvo su derecho de propiedad. En el artículo 12 del edicto se especifica: «Nuestros súbditos de la religión pretendidamente reformada podrán permanecer en el reino sin abjurar hasta que Dios quiera iluminarlos». El edicto de Fontainebleau no es aplicable en

Alsacia; esta provincia, donde un tercio de los habitantes son luteranos, es francesa desde hace poco, pero sigue rigiendo el estatuto consuetudinario del derecho del Imperio.

En este asunto, aunque el entorno del rey ha ejercido extensamente su influencia, la responsabilidad personal sigue siendo por entero de Luis XIV. «Fue una de las mayores faltas del reino», piensa Petitfils. François Bluche es de la misma opinión, pero recuerda, que, desde el punto de vista del derecho público, la revocación del edicto de Nantes es perfectamente legal. Protector de la Iglesia por el juramento de la coronación, el rey se ha comprometido a combatir a los herejes. Para la Reforma católica, no cabe duda de que el calvinismo es herético. Tampoco hay que olvidar que la revocación fue una medida inmensamente popular. Según Petitfils «habría sido ratificada por referéndum». Todos los ilustrados de su tiempo —Bruyère, La Fontaine, Racine, madame de Sévigné o Bossuet— aplaudieron la decisión del rey.

Según las reglas de la época, la revocación se basa en un principio legítimo, pero no deja de ser, sin embargo, un acto arbitrario. Jean de Viguerie escribe: «Su injusticia consiste en obligar a los protestantes a quedarse en el reino, al mismo tiempo que se les retira su culto. Semejante coacción no se justifica. La expulsión habría sido comprendida por la opinión internacional, y seguramente aceptada por los protestantes»[91]. Élisabeth Labrousse llega a la misma conclusión: «Los hugonotes hubieran juzgado legítima la revocación si se les hubiera concedido *jus emigrandi*»[92]. Según François Bluche, en teoría, Luis XIV hubiera podido proceder de otro modo: abolir el culto público dejando el derecho al culto privado, prohibir a los protestantes el acceso a los cargos públicos dejándoles abiertas otras profesiones y rechazar el traslado de los capitales al extranjero sin prohibir la emigración de las personas. No obstante, el historiador observa que esta solución, que habría otorgado a Luis XIV la indulgencia de la posteridad, no hubiera sido aceptada en la época. El monarca «hubiera suscitado en el reino la oposición, si no la revuelta, de 19 millones de católicos. Obispos, monjes, sacerdotes y fieles habrían aceptado de muy mala gana este régimen mixto. La emigración habría disminuido y, como consecuencia, la temible fuerza del Refugio (las comunidades de

hugonotes instaladas en el extranjero). Pero ¿se habría desmantelado la red de complicidades extranjeras, se habría obtenido mayor lealtad de los hugonotes que se quedaron en el país?»[93].

Durante años, se calculó que un millón de protestantes salieron ilegalmente de Francia después de la revocación, aunque la crítica moderna rebaja hoy esta cifra a 200 000 personas. Artesanos o ingenieros, banqueros o empresarios se llevaron su talento a Alemania, Inglaterra u Holanda. Sin embargo, esta sangría no afectó a la vitalidad del reino: más han ganado los demás países que perdido Francia. Pero el Refugio formará de ahora en adelante una potencia moral hostil a Francia. Hay de todo, y a pesar de la persecución algunos protestantes, como el navegante Abraham Duquesne, seguirán siendo leales al rey. Pero los reformados franceses, a la espera de una derrota francesa que les volvería a traer el edicto de Nantes, parecerán cada vez más un partido extranjero.

Según Élisabeth Labrousse, justo antes de la revocación se habrían convertido 400 000 protestantes. Para transformar a estos «nuevos conversos» (es el nombre que se les da) en auténticos católicos, la Iglesia ha hecho un gran esfuerzo. En el transcurso de misiones llevadas por las órdenes predicadoras, se difunden por miles libros de piedad, catecismos, ediciones en francés del Nuevo Testamento (ya que los ex hugonotes sentían aversión por el latín). En vísperas de la Revolución, el protestantismo habría desaparecido en regiones como el Béarn o el Montalbanais. ¿Conversos sinceros o conversos forzosos? Una vez más, el secreto de las almas… Pero ahí donde la conversión ha sido sincera es sin duda gracias al trabajo realizado por el clero. Pues, por otra parte, la autoridad pública ha tomado medidas con vistas a conseguir conversiones. Violencia inexcusable: niños protestantes fueron retirados a su familia para ser confiados a educadores católicos. Entre los nuevos conversos, un número indeterminado no ha hecho más que someterse a la presión social: otros tantos dramas íntimos.

Pierre Gaxotte observa: «El estado de conciencia hugonote, la adhesión personal a una creencia libremente escogida, la pasión por las Sagradas Escrituras, el entusiasmo bíblico… no se sospechaba; toda esta fuerza de resistencia que contenía el alma protestante»[94]. Así 30 000 recalcitrantes

fueron condenados a galeras. Mujeres que se negaron a abjurar fueron encarceladas en la torre de Constanza, en Aigües-Mortes. Marie Durand, hermana de un pastor, encarcelada con quince años, quedó libre treinta y ocho años más tarde. La imaginación protestante se alimenta todavía de esta memoria de la persecución. El resultado es que en el Languedoc existe un calvinismo puro y duro, comparándose los fieles con el pueblo de Israel que buscaba refugio en el desierto. De 1702 a 1704, la última insurrección de los hugonotes ensangrentará las Cevenas, los *camisards* de Jean Cavalier se batirán con la convicción de estar viviendo las tribulaciones del pueblo elegido. Sin embargo, no eran santos: si bien fueron víctimas de exacciones por parte de las tropas reales, fueron también los autores de algunas matanzas abominables.

La intolerancia de los países protestantes

Junto con la Inquisición y la matanza de San Bartolomé, la revocación del edicto de Nantes pasa por uno de los principales crímenes cometidos en Europa en nombre del catolicismo. En un discurso pronunciado en la Unesco, el 11 de octubre de 1985, con ocasión del tercer centenario de la revocación, François Mitterrand hacía este comentario: «Cometimos el error de proclamar la libertad de conciencia sin abolir la religión de Estado». Pero en el siglo XVII nadie concebía una religión que no fuera religión de Estado. En contra de lo que se suele creer, tampoco los reformados. El caso de Pierre Bayle queda aparte. Sucesivamente calvinista, católico, y de nuevo protestante, este filósofo francés, exiliado en Rotterdam, se convirtió en apóstol de la tolerancia dogmática, pero sus posturas le hicieron reñir precisamente con los calvinistas, en especial con Pierre Jurieu. Este último, pastor francés afincado también en Rotterdam, consejero de Guillermo de Orange y agente de Inglaterra, publicó después de la revocación unos textos de increíble violencia en contra de Luis XIV, en los que mandaba a todos los papistas al fuego eterno.

¿Qué historiador pintará un cuadro completo de la suerte deparada antaño a los que no compartían la religión oficial en los países protestantes?

En Alemania, en 1555, la paz de Augsburgo autoriza dos religiones: el catolicismo y el luteranismo. Lo que significa que el calvinismo está prohibido en todas partes. En virtud del principio *Cujus regio, ejus religio*, que obliga a adherirse a la religión del príncipe, los que no quieren renunciar a su culto deben emigrar. En Prusia, habrá que esperar hasta el año 1821 para que el catolicismo tenga una existencia legal. Por esta fecha, sin embargo, los católicos quedan excluidos de la función pública, del cuerpo de oficiales y de las cátedras de la Universidad, y no tienen derecho a fundar colegios. Una vez al mes, los soldados católicos deben asistir a una predicación protestante. En 1837 y 1838, dos arzobispos que protestaban contra la discriminación de la que eran objeto sus fieles son encerrados en

calabozos. En 1878, el Kulturkampf de Bismarck condena al exilio o a la prisión a los obispos y sacerdotes. Habrá que esperar al siglo XX para que los católicos prusianos no sean considerados como ciudadanos de segunda categoría.

En 1536, Christian III, rey de Dinamarca, obliga a todos los habitantes de su reino a convertirse al luteranismo. Encarcela a obispos y sacerdotes, y confisca los bienes de la Iglesia. En 1624 se promulga la pena de muerte para todo sacerdote católico hecho prisionero en el país. En 1683 los bienes de los daneses convertidos a la religión romana son requisados, y se les retira el derecho de testar. Estas medidas seguirán siendo válidas hasta 1849. Suecia y Noruega, reunidas durante mucho tiempo bajo la corona de los reyes de Dinamarca, han practicado la misma política. Hasta 1815, todo sacerdote católico sorprendido en territorio sueco se arriesga a ser condenado a muerte. Hasta 1860, todo sueco que abjure de la religión oficial incurre en pena de exilio y de confiscación de sus bienes. En Noruega, las leyes discriminatorias en contra de los católicos solo serán abolidas en 1891.

En Ginebra, la legislación impuesta por Calvino, en 1537, condena a muerte a todo hereje (es decir, católicos y luteranos), del mismo modo que a los blasfemos o adúlteros. Una verdadera policía de costumbres investiga a domicilio, controlando la fe y la vida privada de los habitantes. En 1547, el libertino Gruet es torturado mañana y tarde, durante un mes, antes de ser decapitado, y su cabeza queda expuesta muchos días en la picota. En 1553, Miguel Servet, médico español, es quemado por haber negado el dogma de la Trinidad: Calvino asiste a su suplicio. Este mismo Calvino publica en 1554 un tratado en donde justifica la pena de muerte impuesta a los herejes. Hasta finales del siglo XVIII, ningún católico podrá vivir en el territorio de Ginebra, a menos que sea criado u obrero por un tiempo limitado, y ninguno puede ser propietario. Solo en 1797 será abolida la legislación que castiga con la muerte la celebración de la misa.

A mediados del siglo XVI, los Países Bajos engloban el actual reíno de Holanda, Bélgica, Luxemburgo y el norte de Francia. En 1556 pasan a ser dominio de España. Las siete provincias del norte, en las que el calvinismo ha entrado, se sublevan y constituyen un Estado distinto, la Unión de

Utrecht (1579), que luego se convierte en república de las Provincias Unidas. En 1581, el estatúder Guillermo de Orange prohíbe el ejercicio público del culto católico. En 1610, el 20 % de los habitantes de las Provincias Unidas son calvinistas. En 1700, su proporción alcanza del 80 % al 90 % de la población: el catolicismo ha sido eliminado.

En Inglaterra, el anglicanismo se convierte en religión de Estado en 1534. Enrique VIII impone su reforma a costa de centenares de víctimas colgadas o destripadas —cardenales, arzobispos, obispos, abades, monjes y seglares—. Tomás Moro y John Fischer figuran entre los mártires de esta época. A partir de 1558, bajo el reinado de Isabel I, se recrudecen las persecuciones en contra de los católicos. Los bienes de las familias que no han emigrado son requisados, los sacerdotes condenados a la clandestinidad, los fieles obligados a asistir a los oficios anglicanos. Jesuítas llegados del continente llevan misiones secretas, con —aquí también— su lote de mártires como Edmund Campion, ejecutado en 1581. En 1970, Pablo VI canonizó a 40 mártires de la Reforma inglesa, y Juan Pablo II beatificó a otros 85 en 1987. Bajo Jacobo I, en 1605, los perseguidos organizan la conspiración de la pólvora, con el objeto de hacer saltar el Parlamento y matar al rey. El fracaso de la operación agrava la persecución. Cromwell, que proclama la república en 1649, practica una política violentamente anticatólica. Bajo Carlos II, en 1673, el *Test Act* excluye a los católicos de la Corte y del Parlamento, imponiendo a todos los titulares de oficios públicos la firma de una declaración en contra del dogma de la transubstanciación. En 1678, falsamente acusados de complot, los católicos son víctimas de una caza de brujas: 2000 fieles son encarcelados en Londres. Bajo Guillermo III, los católicos tienen prohibida la estancia en la capital y en un radio de diez millas alrededor. Es la época en la que John Locke, conocido por ser uno de los padres del liberalismo, publica sus célebres *Cartas sobre la tolerancia* (1689): allí promueve la indulgencia hacia los protestantes no anglicanos, pero se la niega a los «papistas». En 1714, el elector de Hannover accede al trono de Inglaterra con el nombre de Jorge I. A propósito de este rey, el filósofo Leibniz escribía a uno de sus corresponsales: «Usted sabe que todo el derecho, de

nuestro príncipe [el elector de Hannover] sobre el reino de Inglaterra está basado en el odio y la proscripción de la religión romana en este reino».

En 1713, en el tratado de Utrecht, la Acadia —provincia del Canadá francés— es atribuida a los ingleses. En 1749, siendo católicos sus habitantes, se niegan a prestar juramento de fidelidad al rey de Inglaterra. En 1755, las autoridades británicas deciden que se les retire todo derecho a vivir en su tierra y 10 000 acadios, hombres, mujeres y niños, una vez confiscados sus bienes, son deportados a la Luisiana. Es la «gran tribulación», una operación jamás vista desde la Antigüedad.

Solamente a partir de 1778 los católicos ingleses obtienen libertad de culto y derecho a heredar. Deben esperar hasta 1793 para beneficiarse de la plenitud de derechos civiles, y a 1829 para el pleno reconocimiento de derechos políticos. Hasta 1850, les era imposible el acceso a las universidades. En este mismo año 1850, se restablecer la jerarquía católica en Gran Bretaña. Los legados por testamento para mandar celebrar misa seguirán siendo ilegales en el Reino Unido hasta 1919.

¿E Irlanda? Bajo la férula británica, la población católica de este país pobre vive bajo un régimen de opresión, despojada de sus derechos civiles y de sus propiedades, escapando de la hambruna solo con la emigración. En 1649, bajo Cromwell, 40 000 víctimas son asesinadas o vendidas como esclavos en Drogheda y en Wexford. En 1687, el inglés William Petty propone un plan de deportación de toda la población irlandesa, que no se aplicará pero que posiblemente haya servido de modelo para expulsar a los acadios. Los católicos irlandeses tendrán que esperar hasta el año 1829 para tener derecho a acceder a los cargos públicos y a ser elegidos. El derecho de propiedad solo se les devolverá en 1872.

A pesar de todo, se lee y se oye decir que Inglaterra, los Países Bajos o los países escandinavos, porque son de cultura protestante, han sido en su origen focos de tolerancia y de libertad de pensamiento, al contrario del muy católico reino de Luis XIV… La verdad de la historia de Francia es esta, resumida por François Bluche: «Si los protestantes hubieran ganado, no les hubiera causado ningún remordimiento el convertir a los católicos por la fuerza»[95].

6. El Antiguo Régimen

> Estaríamos muy equivocados en creer que el Antiguo Régimen fue una época de servidumbre y de dependencia: reinaba más libertad que en nuestros días.
>
> ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Teniendo en cuenta las instrucciones del Ministerio de Educación, es en segundo[96] cuando un estudiante francés oye hablar, por última vez, del «Gran Siglo» en clase de historia. Y apenas, pues el programa salta del Renacimiento a la época revolucionaria. Abramos un libro escolar y veremos, como un intermedio, una página sobre el «Antiguo Régimen», y luego, como introducción al imponente capítulo dedicado a la Revolución, dieciocho páginas sobre «El final del Antiguo Régimen»[97]. Dieciocho páginas para los dieciocho meses de agonía de la monarquía frente a una página para cubrir los dos siglos en los que reinaron en Francia Enrique IV, Luis XIII, Luis XIV, Luis XV y Luis XVI.

¿Antiguo Régimen? Antiguo quizá, pero bien vivo. Los franceses aplauden el teatro de Molière, se han vuelto forofos de la música barroca, se apiñan en las exposiciones sobre Boucher o Watteau, invaden, durante las Jornadas del Patrimonio, las mansiones del *faubourg* Saint-Germain, y se muestran atentos a la restauración de los jardines de Versalles devastados por una tormenta. Pero ¿cómo separar esta herencia del mundo en el que se ha desarrollado? ¿Y cómo pensar que tantas obras maestras, joyas de inteligencia y de sensibilidad, habrían podido nacer en una sociedad embrutecida por la servidumbre? Sin embargo, los libros escolares siguen presentando los siglos XVII y XVIII como el universo del «absolutismo». En

la cima, el rey y la corte, el mundo de los privilegiados; abajo, la inmensa muchedumbre del pueblo, el mundo de los desgraciados. Aquí, otra vez, la investigación pone los clichés en su lugar.

La monarquía de los Capetos, un poder moderado

Le Petit Robert define el absolutismo como un «sistema de gobierno en que el poder del soberano es absoluto, y no está sometido a ningún control». El mismo diccionario observa que el término ha sido inventado en 1796. «Absolutismo» es, pues, un concepto forjado durante la Revolución, a fin de vilipendiar las instituciones anteriores y de justificar la necesidad de haberlas derrocado. De la misma manera que el Antiguo Régimen (expresión creada en 1790), el absolutismo no constituye una categoría científica, sino una figura de propaganda.

En el siglo XVII, el término «absoluto» no es nada peyorativo, la palabra proviene del adjetivo latino *absolutus*, «acabado, perfecto procedente del verbo *absolvere* que significa desatar, desligar». La monarquía absoluta no es la monarquía sin límites: es la monarquía sin ataduras. Es decir, un sistema en que la soberanía política se concentra en un hombre que, encarnación del Estado, reúne poder ejecutivo y el poder legislativo. Representante de la legitimidad, el rey está enteramente al servicio de su reino. «Debemos considerar el bien de nuestros súbditos mucho más que el nuestro —afirma Luis XIV—, ya que somos la cabeza de un cuerpo cuyos miembros son ellos». Esta metáfora viene de la teoría del cuerpo místico, la unión de Cristo con su Iglesia, que se encuentra en San Pablo. Fue enunciada, en el siglo XV, por Jean de Terrevermeille, jurista que definió la función real y las reglas de sucesión monárquica. En el siglo XVII, época religiosa, la idea está siempre viva. Mediante la ceremonia de la coronación, el rey, soberano «por la gracia de Dios», es el elegido del Señor, el taumaturgo que cura las escrófulas. Pero nadie duda de esta legitimidad.

Que hoy esto nos indigne o sorprenda no cambia nada: la monarquía absoluta, en su tiempo, no se discute. Cuando se estudian memorias, diarios íntimos o cartas privadas, nadie menciona una falta de libertad, un sentimiento de opresión. Una medida concreta tomada por el rey puede ser

fuente de descontento, sus ministros pueden ser impopulares, los grandes del reino pueden ser criticados, pero jamás la persona del monarca ni el principio de su función se ponen en tela de juicio, ni siquiera por los que han sufrido su rigor. Pierre Bayle, calvinista exiliado, observa que «el único y verdadero método para evitar las guerras civiles en Francia es el poder absoluto del soberano, sostenido con vigor y armado con todas las fuerzas necesarias para hacerlo temer». Pasquier Quesnel, jansenista, también exiliado, recalca: «Se debe mirar al rey como ministro de Dios, estar sometido a él y obedecerle perfectamente». La arbitrariedad supuesta de Luís XIV no molesta, pues, más que a la gente que no ha vivido durante su reinado.

El rey y la reina son personajes públicos. Para entrar en su palacio, no hace falta sino alquilar una espada en la entrada. Arthur Young, un inglés que sale a descubrir Francia, se sorprende en el castillo de Versalles: «Pasamos a través de una muchedumbre, y varios de ellos no estaban muy bien vestidos»[98]. Cada domingo, durante el *grand couvert*, es posible asistir al almuerzo del rey. Bajo Luis XV, lo mejor del espectáculo es la habilidad con la que el monarca abre su huevo pasado por agua con un revés del tenedor. Durante la boda de María Antonieta con el delfín (futuro Luis XVI), la muchedumbre entra en la galería de los espejos en la que está reunida la familia real, separada de los transeúntes por una simple balaustrada. Con la condición de estar limpio, todo el mundo está admitido a desfilar para contemplar a la futura reina. Si el rey hubiese sido un autócrata odiado por su pueblo, hubiera habido cien ocasiones de asesinarle.

«El monarca absoluto no es ni un tirano ni un déspota», observa François Bluche.[99] Su poder obedece a unas reglas codificadas. Y si los juristas se han esforzado en definirlas, es precisamente porque el rey no tiene todos los derechos. Antes que nada, los límites de su poder están inscritos en una moral común. A semejanza del más humilde de sus súbditos, el monarca está obligado a obedecer los mandamientos de Dios. Si el rey los viola ostensiblemente, el reino, desligado de su deber de obediencia, podría sublevarse. La teoría del derecho divino, procedente también de San Pablo (*Omnis potestas a deo*, «todo poder viene de Dios»), expresa una filosofía de la responsabilidad. Remite al momento ineludible

en el que cada uno será juzgado sobre el modo en el que haya cumplido con su cometido en la tierra. Por lo tanto, ser rey por derecho divino no significa no tener que rendir cuentas a nadie: al contrario, es gobernar preparándose para comparecer ante el Juez supremo. Esto puede hacer sonreír a los hombres del siglo XXI, pero nunca hizo reír ni a Luis XIV ni a Luis XV.

En el plano del derecho público, el poder del soberano está todavía circunscrito por las leyes fundamentales del reino, que el rey no puede ni transgredir ni modificar. Primero, son las normas de sucesión al trono, empíricamente elaboradas a lo largo de los siglos. Hereditaria, la corona se transmite por orden de primogenitura de varón o por colateralidad. La función real nunca se interrumpe («El rey ha muerto, ¡viva el rey!», grita el canciller de Francia cuando muere el soberano), nadie puede disponer de la corona. Por último, el rey —jurisprudencia avalada por la abjuración de Enrique IV— debe ser católico. Otro principio fundamental es el de la inalienabilidad del territorio. Al igual que en las leyes de sucesión, se sobreentiende que el soberano es usufructuario y no propietario del reino, eclipsándose la persona del rey detrás de su función.

El rey gobierna, pero no solo. Seis hombres tienen rango de ministro: el canciller, el inspector general de Finanzas y los cuatro secretarios de Estado (Guerra, Asuntos Exteriores, Marina y Casa del Rey). Hay que añadir a los altos funcionarios: el superintendente de correos, el director general de los edificios, el director general de las fortificaciones, el teniente general de policía, los intendentes de Finanzas, los cuarenta recaudadores de impuestos. El Consejo del Rey se compone de unas ciento treinta personas, distribuidas en cuatro secciones de gobierno: el Consejo Superior para la política exterior, el Consejo de los despachos para las cuestiones internas y, para los problemas económicos, el Consejo de finanzas y el Consejo de comercio. Saint-Simon odiaba a Luis XIV. En sus *Memorias*, observa sin embargo que en cincuenta y cuatro años de reinado personal, el rey solo sobrepasó seis veces los deseos de la mayoría del Consejo.

El rey detenta el poder legislativo. Esto no quiere decir que la ley refleje sus antojos. El *bon plaisir* (voluntad) es otro mito que disipa el latín. Desde Carlos VII, las cartas patentes de los Capetos terminaban con la expresión: «Pues tal es nuestro *plaisir*». Y la palabra *plaisir*, procedente del latín

placere, traduce no un capricho, sino una voluntad razonada, una decisión deliberada. Muchos documentos reales son sentencias del Consejo presentadas bajo forma de carta patente. Primero, están preparados por especialistas, luego han dado lugar a una deliberación. Ocurre lo mismo cuando un ministro presenta una ley de su incumbencia: se discute el texto, luego recibe el aval del rey y, por fin, debe estar refrendada por el ministro.

Protección suplementaria, las leyes no pueden ser aplicadas si no han sido registradas y publicadas. Con el Parlamento de París a la cabeza, son los tribunales de justicia soberanos (Tribunal de cuentas, Tribunal de impuestos, consejos superiores) los que detentan el privilegio de registrar los documento reales. A partir del siglo XIV, en caso de desacuerdo, se permiten amonestaciones antes del registro. Si mantienen su oposición, el rey puede obligar al registro una primera vez mediante cartas reales y una segunda vez mediante asiento real en sesión solemne. Todas estas etapas, muy complejas (el Gran Siglo disfruta con los trámites jurídicos), forman otras tantas barreras que preservan de toda arbitrariedad. Hay que añadir que parlamentos, tribunales de cuentas y tribunales de impuestos están constituidos por magistrados que, siendo propietarios de sus cargos, son inamovibles. El Consejo privado (o Consejo de Estado) está presidido por el canciller, también inamovible. Por consiguiente, el monarca no puede pasar por encima de los que tienen facultad de decirle que no. ¿Dónde está la tiranía?

El rey es único soberano. Tropieza, sin embargo, con las innumerables barreras más allá de las cuales su poder es impotente. La sociedad del Antiguo Régimen es comunitaria. Cuerpos reales, provinciales, consuetudinarios, municipales, profesionales, cuerpos doctos (universidades, academias), cuerpos de comerciantes, comunidades de artes y oficios, compañías de comercio y de finanzas, cámaras de comercio, compañías y colegios de oficiales, cuerpos de auxiliares de justicia: todo es corporativo, en el sentido amplio. Ahora bien, el rey no puede invadir los derechos, privilegios y costumbres de estos cuerpos. Funck-Brentano escribió: «Francia estaba erizada de libertades. Bullen, innumerables, activas, variadas, enredadas y a menudo confusas, en un inquieto revoltijo»**[100]**.

Aún bajo Luis XVI, al término de un régimen con fama de absolutista, Francia está lejos de hallarse unificada. Tocqueville, viendo en la centralización napoleónica la prolongación de la labor real, asimila centralismo político con centralización administrativa. Pero, si bien no hay duda del centralismo político a partir de Enrique IV, antes de la Revolución, Francia sufre una increíble desigualdad social.

De Lille a Marsella, los franceses no hablan el mismo idioma. Al usarse múltiples dialectos, el francés —lengua del Estado, de la nobleza y de la burguesía— es minoritario. En el plano administrativo y judicial, la diversidad es la misma. El derecho privado varía de una región a otra. Cada una de las provincias conquistadas por la Corona —especialmente las últimas, Flandes, Hainaut, Alsacia, Franco-Condado, Rosellón y Córcega— conserva su derecho público consuetudinario. Los «países de elecciones» forman la mayor parte del territorio. El soberano está ahí representado por un intendente que, siendo a menudo nativo de la provincia y quedándose en el cargo mucho tiempo, no puede ser comparado con el prefecto, aunque bajo sus órdenes se sitúe una administración real, especialmente una administración fiscal, que obedece a normas uniformes. Pero en los «países de estados» como el Languedoc o Bretaña, las asambleas provinciales mantienen una fiscalidad y una administración propias que pueden entrar en conflicto con el gobernador y el intendente nombrados por el rey. Incorporada al reino en 1532, Bretaña mantiene sus estados, su parlamento, su autonomía judicial, sus privilegios íntegros; en esta provincia en la que no ha penetrado la administración real, el primer intendente, nombrado en 1689, se parece más a un embajador que a un administrador. Igualmente escapan al rey todos los escalones jurisdiccionales que conciernen a la Iglesia. Esta posee sus tribunales, su régimen fiscal y su administración, que son autónomos.

Si la sociedad del Antiguo Régimen es una sociedad de privilegios, la etimología es de nuevo necesaria para comprender de qué se trata. La palabra privilegio viene del latín *lex privata*, «ley privada»: un privilegio es el disfrute de un régimen jurídico particular. En esta época, todo el entramado social forma una yuxtaposición de estos particularismos. Y estos garantizan a las comunidades o a las personas el beneficio de derechos

inalienables, incluso para el Estado. Con el tiempo, esta abundancia no se ha reducido, bien al contrario.

Cuando crean instancias administrativas, los reyes de Francia no suprimen los organismos anteriores, cuyas prerrogativas se consideran como derechos adquiridos, sino que superponen las nuevas y las antiguas instituciones. Lo que no dejará de plantear problemas —hablaremos de ello más tarde— en cuanto a la capacidad reformadora de la monarquía. Pero, una vez más, no es para nada señal de despotismo.

Michel Antoine observa: «En algunas provincias, los súbditos del rey podían nacer, vivir y morir sin tener que tratar nunca directamente con el Estado»[101]. En principio, el monarca es todopoderoso. En la práctica, el Estado posee un campo de acción limitado, no siendo de su competencia gran número de cuestiones de interés público. Jean-Louis Harouel no teme afirmar que, en nuestros días, el Estado dirige más que bajo el Antiguo Régimen: «La más liberal de las democracias actuales es mucho más absoluta que la monarquía llamada absoluta. En efecto, la autoridad del Estado es mucho más capaz de imponer su voluntad»[102].

Servir al Estado: un mecanismo de ascenso social

Se enseña de forma inmutable a los escolares que la sociedad prerrevolucionaria se componía de tres órdenes: el clero, la nobleza y el tercer estado. Entre los años 1960 y 1970, la explicación se salpimentaba de materialismo dialéctico, lo que precisaba algunas contorsiones intelectuales, por parte de los profesores, para cuadrar estas categorías con la explicación de la historia por la lucha de clases.

La organización y las jerarquías sociales de la antigua Francia son temas sobre los que los investigadores han trabajado mucho. Sus descubrimientos han sacado a la luz lo que había sido borrado por la leyenda negra de la monarquía y por el marxismo universitario. En el mundo estable de antes de 1789, que razona en términos de linaje, lo que determina el nacimiento cuenta mucho; pero, mucho después de la Revolución, hasta el siglo XX, veremos a hijos que asumen la misma condición que sus padres. Sin embargo, los órdenes del Antiguo Régimen no forman bloques. En el seno de cada estado, existen enormes diferencias, marcando fronteras de infinitos matices. La nobleza no es una clase, no más que el clero. Y, en contra de la idea recibida, múltiples mecanismos de ascensión social pueden trastornar los destinos individuales o familiares.

En la época, la Iglesia constituye una potencia. Sin inmiscuirse en la administración civil, vive en simbiosis con la monarquía: el galicanismo de los Capetos es compartido por el clero francés que únicamente reconoce al Papa una autoridad espiritual. El rey nombra a quien ocupará las sedes episcopales y percibirá los beneficios eclesiásticos; la Santa Sede solo confirma estos nombramientos. Cada cinco años, la asamblea general del clero vota el «donativo gratuito», un impuesto que se debe al Estado. La Iglesia recupera el importe haciendo pagar el diezmo. Por otra parte, los bienes territoriales eclesiásticos son considerables.

En términos de derecho público, desde nuestro punto de vista, esta situación es desorbitada. Pero precisamente no se debe juzgar según los

criterios contemporáneos. Sin evocar de nuevo la laicidad —concepto impensable en el Gran Siglo—, se deben considerar los elementos siguientes. Además de su misión religiosa, la Iglesia asume una carga social que, en nuestros días, abarca los campos de varios ministerios: Salud, Asuntos Sociales, Educación, Enseñanza Superior, Cultura.

La Iglesia atiende a menesterosos y enfermos. Entre los hospitales parisinos actuales, los más antiguos (Hôtel-Dieu, la Charité, Laénnec, Saint-Antoine, Saint-Louis, la Santé, Val-de-Grâce, Necker…) han sido fundados, antes de la Revolución, por sacerdotes o por congregaciones religiosas. San Vicente de Paúl funda la Salpétrière en 1656, siendo al mismo tiempo un hospital para los enfermos y un refugio para pobres y mendigos. Un edicto real de 1662 y una carta del rey a los obispos en 1676 mandan crear hospitales semejantes en todas las ciudades del reino. Más de la mitad del personal de los hospitales forman parte del clero. Ambulatorios, casas para niños abandonados, hospicios para pobres, comedores de beneficencia: tanto en la ciudad como en el campo, innumerables casas de beneficencia son llevadas por religiosas.

La Iglesia asume también la mayor parte de la enseñanza pública. Desde la Edad Media, y más todavía a partir del concilio de Trento, el clero une el aprendizaje de la lectura con la educación religiosa. El 13 de diciembre de 1698, un decreto real ordena establecer, «donde no haya, tantos maestros y maestras como sea posible para instruir a todos los niños». Los padres deben mandar a sus hijos al colegio hasta los catorce años. En la práctica, esta decisión se aplica de forma muy desigual, pero en el plano de los principios es histórica: «La enseñanza obligatoria en Francia, data de Luis XIV y no de Jules Ferry», comenta Jean de Viguerie.[103] En 1688, el 29 % de los franceses y el 14 % de las francesas pueden firmar su partida de matrimonio; en 1788, estas proporciones se elevan respectivamente al 47 % y al 27 %. El clero es el que proporciona la mayor parte del personal de las escuelas (esencialmente las religiosas enseñantes). También es el clero quien se ocupa de la enseñanza secundaria en los colegios, incluso en los colegios militares. Jesuítas, oratorianos, benedictinos, padres de la doctrina cristiana abren establecimientos que gozan de la protección real. Los alumnos no solo son de la nobleza o de la burguesía. En 1681, San Juan

Bautista de La Salle creó los Hermanos de las Escuelas Cristianas para la enseñanza gratuita de los hijos del pueblo. El Oratorio de Le Mans, en 1688, cuenta en sus clases de tercero y de segundo con cuarenta y dos hijos de granjeros, labradores o campesinos.

Instalada en Versalles en 1682, la corte es la más brillante del mundo. Instrumento de reinado y foco de civilización, sirve y servirá de modelo a toda Europa. La imaginería escolar la reduce sin embargo a una caricatura: no habría tenido otro papel que entretener a los nobles, que estaban todos ociosos. Ahora bien, no toda la nobleza vivía en la corte, y raras veces estaba ociosa. Si los más altos personajes del reino tienen la obligación de aparecer en Versalles, no es el caso de la aristocracia media. De 200 000 nobles, solamente 10 000 frecuentan la corte, y no permanentemente. Permanecen ahí por cuartos, es decir por rotación de un trimestre, honor que está vinculado a la prestación de algún servicio público, como el gobierno de una provincia o un mando en el ejército. En una época en la que no existe el servicio militar, la aristocracia es la única que paga el «impuesto de sangre», y lo paga caro: en los campos de batalla, las balas de cañón llevan el luto a muchas familias. Contrariamente a la leyenda, las pensiones que reparte el rey no arruinan al reino: en 1683, representan el 1,21 % del presupuesto, en una época en que el presupuesto del Estado no tiene nada que ver con el nuestro.

En la Francia monárquica, los valores de la nobleza permanecerán hasta el final como valores de referencia. Pero la aristocracia no forma un grupo homogéneo. La alta nobleza goza de los beneficios de sus tierras, de rentas, de pensiones reales o de beneficios eclesiásticos. La riqueza no es necesariamente señal de egoísmo: escuelas, hospitales, casas de beneficencia, conventos, iglesias, mercados de granos, carreteras o puentes, innumerables inversiones de interés general son financiados a sus expensas por las familias nobles. El progreso de las técnicas agrícolas debe mucho al apoyo de algunos grandes señores.

A pesar de todo, desde el Renacimiento, la aristocracia, a la que su estatuto prohíbe las actividades mercantiles, ha sido excluida del movimiento comercial e industrial provocado por la llegada de dinero del Nuevo Mundo. En valor relativo, se ha empobrecido. Después de las

guerras de Religión, el proceso de formación del Estado, la formación de la administración real o el fortalecimiento de los parlamentos han vuelto inútiles los poderes de policía y de justicia de la pequeña nobleza. Progresivamente, los nobles rurales han sido despojados de la actividad que justificaba sus derechos feudales. Miles de ellos, militares en tiempo de guerra, se han vuelto agricultores en tiempos de paz. Algunos, con la espada ceñida, labran sus campos o venden sus productos en el mercado cercano. Estos hidalgüelos, a veces analfabetos, viven en medio de los campesinos, comparten las comidas con sus criados. Algunas familias viven en la escasez, a veces en la miseria. A fin de salir a flote, se dirigen al rey. Los nobles que no pueden ser presentados en la corte y que no tienen pensiones compensan su relativo infortunio aumentando los cánones señoriales, incluso, en la segunda mitad del siglo XVIII, volviendo a imponer derechos caídos en desuso. Esta reacción nobiliaria será una de las causas secundarias de la Revolución.

Con objeto de favorecer las inversiones en las empresas mercantiles que se crearon en el siglo XVII (como la Compañía de las Indias), la monarquía promulga derogaciones para la nobleza. En 1669, un edicto de Luis XIV autoriza a esta a practicar el gran comercio y el negocio de ultramar. Pero las prevenciones son tan fuertes entre los mismos aristócratas, que el resultado será modesto. En realidad, la medida beneficiará a la alta nobleza, que se enriquecerá todavía más. No obstante esta política del rey traduce una voluntad del Estado: velar por la renovación de la nobleza para que no llegue a ser un cuerpo independiente.

Si bien la nobleza es hereditaria, la transmisión por la sangre nunca se instituyó como sistema cerrado, comparable con las castas hindúes. El rey crea a los nobles. Haciéndolo así, admite implícitamente la igualdad de naturaleza entre los hombres. Los saltos de la burguesía a la nobleza son muy numerosos, de lo que se queja el altivo duque de Saint-Simon, calificando el reinado del Rey Sol de «reinado de vil burguesía».

Por otra parte, para el Tesoro real, el ennoblecimiento constituye una fuente de ingresos. La monarquía multiplica, por lo tanto, los cargos que ennoblecen. El oficio de secretario del rey ennoblece a su titular al cabo de veinte años. En una o dos generaciones, militares, magistrados, negociantes,

armadores, financieros o manufactureros pueden así acceder a la nobleza, generalmente prosiguiendo su actividad profesional. En el siglo XVII, la capitación es un impuesto sobre el rango, calculado en función de los cuatro criterios de dignidad, poder, fortuna y consideración. Estudiando la tarifa para 1695, François Bluche muestra la imbricación de la nobleza y la burguesía en el apogeo del reinado de Luis XIV, teniendo que pagar más impuestos numerosos miembros del tercer estado que algunos nobles. «Por voluntad del rey, la nobleza había dejado de ser un índice de superioridad absoluta»**[104]**.

Se olvida a menudo que en la corte no solo viven nobles. Además del personal del palacio —guardias, escuderos, criados, obreros, cocineros o lavanderas—, los funcionarios de la administración tienen sus oficinas en las alas de los edificios de los ministros. Secretarios, ujieres u oficiales públicos proceden mayoritariamente de la burguesía. El servicio del Estado sirve así de pasarela entre los diferentes estados de la sociedad. Y el cargo en la jerarquía oficial no determina sistemáticamente la influencia: Jules Hardouin-Mansart o Racine, que son plebeyos, son íntimos de Luis XIV. Al situar a sus ministros por encima de duques y pares, Luis XIV premia el mérito. Con la paulatina desaparición de los prejuicios en el siglo XVIII, los matrimonios entre nobles y burgueses terminan por hacer más flexibles las antiguas barreras sociales. En vísperas de la Revolución, existe en las grandes ciudades un ambiente en el que se mezclan nobles auténticos, nobles de apariencia y burgueses, compartiendo todos el mismo modo de vida.

En 1789, el 80 % de los franceses vive en el campo y el 55 % vive allí del trabajo de la tierra. *Los caracteres* de La Bruyére han sido, en gran parte, causa de los clichés sobre la miseria de los campesinos bajo el Antiguo Régimen: «Se retiran por la noche a sus madrigueras, donde viven de pan negro, de agua y de raíces…». Aquí, una vez más, la crítica histórica trata los lugares comunes como se merecen. En 1966, Pierre Goubert, autor de *Louis XIV et vingt millions de Français*, que retomaba muchas de las ideas recibidas sobre la miseria de los campesinos, reconoció más tarde que no volvería a escribir un libro como ese. En su obra *Vie quotidienne des paysans frangais au XVIIeme siécle [Vida cotidiana de los campesinos*

franceses en el siglo XVII], editado en Francia en 1982, muestra una gran diversidad entre el campesinado, desde la riqueza a la pobreza más extrema. En esta sociedad rural, como en toda Europa, la incertidumbre acerca del clima, la ausencia de métodos de almacenamiento, la práctica del barbecho o las dificultades de comunicación forman otros tantos elementos que pueden provocar años de hambruna. El régimen sociopolítico de Francia no tiene la culpa de ello.

En cambio, el principio de medidas públicas a favor de las víctimas de la crisis económica sí data del Antiguo Régimen. Turgot es intendente en el territorio de Limoges, una de las provincias más pobres del reino. En 1761, inicia los talleres de beneficencia, que se extenderán por toda Francia. Abiertos, por iniciativa de la administración real, con el fin de dar trabajo a los menesterosos, estos talleres construyen carreteras, se dedican a obras de nivelación o de empedrado. Su financiación está asegurada por el Estado, por medio de las contribuciones voluntarias de los propietarios acomodados. Entre 1779 y 1789, hay 622 talleres de este tipo únicamente en la alta Guyena.

Una quinta parte del suelo francés pertenece a familias nobles, con importantes disparidades regionales: el 44 % en el distrito de Toulouse, el 12 % en el Delfinado. La Iglesia posee alrededor del 10 % de las tierras (el 25 % en Flandes, pero un 1 % en la región de Brive). El resto, es decir, el 70 % del territorio, es propiedad de los burgueses o de los campesinos. Según las provincias, los burgueses poseen del 12 % al 45 % del suelo. A lo largo de los siglos XVII y XVIII, la propiedad campesina no ha dejado de aumentar. Antes de la Revolución, se establece con una media del 40 % del territorio, con porcentajes superiores (pero a menudo en parcelas pequeñas) en Auvernia, Limosín, Guyena, Béarn o Languedoc. Pierre Gaxotte observa que «Luis XIV no reinó sobre una Francia miserable, sino sobre una Francia en plena prosperidad»[105]. En el siglo XVIII, en que los años de escasez son excepcionales, el modo de vida de los jornaleros y de los obreros agrícolas sigue siendo precario, pero el estudio de las escrituras de propiedad, contratos de matrimonio y actas notariales sobre sucesiones muestra a un campesinado próspero. Cuando se celebran asambleas dominicales de parroquia, este acostumbra a deliberar y votar las decisiones

que le conciernen directamente. En nuestros días, en los museos o los anticuarios, podemos admirar muchos objetos que atestiguan un desahogo económico y un modo de vida que trascienden su tiempo, más allá de las tribulaciones políticas y sociales vividas por los campesinos.

Cuando los privilegiados hacen fracasar la revolución real

Las guerras de Religión, al marcar un retorno a la fragmentación feudal, han interrumpido el proceso de construcción del Estado iniciado por la monarquía a finales del siglo XV. Se recobró el impulso con Enrique IV, y se amplió bajo el reinado de Luis XIII. Un nuevo accidente surge cuando la Fronda sumerge al reino en la guerra civil. Cuando Luis XIV accede al trono, posee un crédito ilimitado, tal es la necesidad de autoridad que se siente. El rey aprovecha para gobernar personalmente, llevando al Estado al más alto grado de poder conocido en la historia de los Capetos. Al llegar al trono Luis XV, el crédito concedido a la monarquía ya no es el mismo. No obstante, El Bienamado es un soberano dotado de un agudo sentido de su función. Pero se levantan fuerzas que obstaculizan el poder real. Lejano reflejo del mundo feudal, paradójicamente, van a unirse con una nueva fuerza que se confirma en el siglo XVIII: la opinión. Luis XVI —aunque, contrariamente a la leyenda, fue un hombre inteligente— no tendrá las cualidades requeridas para enfrentarse a ese desafío. Sus indecisiones y sus dudas serán fatales para la vieja monarquía.

Dotar a Francia de un Estado eficaz significaba crear nuevas instituciones y reformar, o liquidar, las antiguas. En la encrucijada de estas lógicas contrarias es donde surge el bloqueo que provocará la muerte del Antiguo Régimen. A la monarquía, por principio, le repugnaba tomar medidas brutales y respetaba los derechos adquiridos de sus súbditos. Ahora bien, los representantes de las antiguas instituciones se han resistido ferozmente a la modernización del Estado. En cuanto estos privilegiados triunfaron sobre la voluntad del Estado, se dejó abierto el paso a la Revolución.

A principios del siglo XVII, el servicio público está dominado por la burguesía de oficios y por la nobleza de toga. Heredados de la Edad Media, los oficios se apoyan en la compra de cargos al Parlamento. En 1604,

Enrique IV convierte los oficios en hereditarios, mediante el pago anual de una tasa, la *paulette*, que asegura un ingreso para el Tesoro. Concebido para garantizar la fidelidad de los oficiales y los hombres de leyes, este sistema tendrá el efecto contrario, pues al asumir una independencia creciente, los magistrados se transformarán en fuerza de oposición. Con poder para registrar o rechazar las leyes reales, se servirán de ello como arma política, pero en un juego en el que serán juez y parte, ya que se tratará de sus propios privilegios.

En 1648, la decisión de Mazarino de imponer a los parlamentarios una contribución financiera aumentada es una de las causas inmediatas de la Fronda. Cuando Luis XIV empieza a gobernar personalmente, se beneficia, como hemos dicho, de la necesidad de autoridad del país. En 1673, el rey prescribe el registro inmediato de sus ordenanzas, de modo que los parlamentarios conservarán solo el derecho a hacer «humildes amonestaciones»: hasta la muerte del Rey Sol, el Parlamento quedará refrenado. Paralelamente, el rey crea una administración moderna, multiplicando, alrededor de los intendentes de provincia, los agentes que dependen directamente del Estado. Con la desaparición de Luis XIV en 1715, los parlamentarios recuperan su derecho de amonestación. Ya no lo van a soltar, manteniendo un conflicto crónico contra el regente y luego contra Luis XV. Otro factor agrava la crisis: el jansenismo, que pasa de ser una querella religiosa sobre la gracia y la predestinación, a ser una fuerza de oposición a la monarquía. En el siglo XVIII, el Parlamento se convierte en una ciudadela jansenista. Contrarios a la bula papal *Unigenitus* (1713), que condena el jansenismo y de la que el Consejo del rey quiere hacer una ley de Estado, los magistrados se enfrentan con Luis XV sobre este tema. Una lucha con repercusiones: en 1732 y en 1753, el rey debe mandar al exilio a los rebeldes.

La oposición es tanto más inexpugnable cuanto que los parlamentarios se valen de la inalienabilidad de su cargo y que los hombres de leyes, en nombre del derecho a la propiedad, se muestran solidarios con los parlamentarios. Pero el antagonismo de fondo procede del concepto de Estado: ¿tradicional o moderno? El problema de la reforma de los impuestos ilustra este dilema en toda su amplitud.

La organización fiscal del Antiguo Régimen constituye un laberinto inextricable. En función del rango social y de la provincia en la que se vive, los tipos de imposición varían hasta el infinito. En los «países de elecciones», el impuesto directo (la talla) no afecta más que a los plebeyos, pero en los «países de Estado» afecta a todos los bienes. Por regla general, el impuesto indirecto (ayudas, tratas, gabela) es el que predomina. Sin embargo, nobles y burgueses están exentos de ellos. En el siglo XVIII, al ir disminuyendo el número de guerras y al perder la organización militar su carácter feudal, las ventajas de las que goza la aristocracia pierden su sentido. Ya Luis XIV, instaurando la «capitación» (1695) y el «décimo» (1710) había obligado a la nobleza a pagar un impuesto directo.

El interventor general Machault, nombrado ministro en 1749, concibe una idea sin precedentes. Con la creación de un impuesto que obligará a todo francés, sea eclesiástico, noble o plebeyo, quiere introducir el principio de la contribución única. La igualdad fiscal: una verdadera revolución. El proyecto se ve apoyado por Luis XV. Pero, tan pronto como se anuncia, provoca una indignación general. La corte le es hostil. El Parlamento todavía más, porque se considera el encargado de defender las costumbres del reino, entre las que incluye, con complacencia, sus propias exenciones fiscales. No obstante, terminará por claudicar. Se instituye el «vigésimo», que grava un 5 % todas las rentas, incluso las de los grandes propietarios nobles y las de los oficiales. La oposición más virulenta procede del clero. A fin de calcular el reparto del impuesto, el rey exige un inventario de los bienes eclesiásticos. El asunto provoca tal escándalo que, amenazado por los anatemas de la Iglesia, Luis XV exonera al clero de la aplicación del vigésimo.

Exiliado en 1753 por una de las peripecias de la crisis jansenista, se forma de nuevo el Parlamento en 1754. Pronto, vuelve a la ofensiva, obstruyendo sistemáticamente las decisiones del rey. En 1756, por un asiento real en una sesión solemne del Parlamento, Luis XV ordena la ejecución inmediata de sus edictos. Los parlamentarios dimiten entonces en masa, lo que produce la suspensión de la aplicación de la justicia. Restablecido en 1757, el Parlamento vuelve a utilizar la misma maniobra a

finales del año 1770, después de un asiento real en el que el rey, de nuevo, les ha amonestado.

Harto, Luis XV toma una decisión espectacular. El asunto lo lleva Maupeou, canciller de Francia desde hace dos años. En la noche del 21 al 22 de enero de 1771, ciento treinta y ocho magistrados son exiliados a provincias. Y Maupeou lanza una serie de medidas innovadoras. La fuerza del Parlamento de París primero disminuye, lo que favorece a los justiciables. Se crean nuevos tribunales de apelación. Luego, Maupeou manda evaluar los oficios, prepara su retroventa obligatoria y la extinción de su derecho de compra. Por fin se suprime el Parlamento de París y se le sustituye por un tribunal compuesto por magistrados nombrados por el rey que deben rendir justicia de forma rápida y gratuita. A su vez, los tribunales de provincia son desmantelados y ceden su sitio a consejos superiores nombrados por el rey. Abolición del derecho de compra y de transmisión por herencia de los cargos, gratuidad de la justicia: es más que una reforma, es una revolución.

De 1771 a 1774, liberada del obstruccionismo parlamentario, la administración del interventor general Terray realiza una labor considerable con vistas a la equidad del sistema fiscal. Se prepara la abolición de las imposiciones más vejatorias, mientras se crean tasas modernas, algunas de las cuales serán retomadas en 1790 por la Asamblea constituyente.

En cuanto llega al trono, en 1774, Luis XVI vuelve a llamar al Parlamento. Cree así desarmar a la oposición. Fatal error. El rey escoge un ministro valioso, Turgot, pero las reformas que este lanza chocan de nuevo con la hostilidad de los privilegiados. Cuando el ministro suprime las prestaciones personales, estableciendo una contribución única que afecta a los bienes nobles y a los plebeyos, los magistrados se niegan a registrar el edicto. Luis XVI, sin embargo, lo impone mediante un asiento real. En 1776, la oposición obliga a Turgot a dimitir. Necker le sustituye. Este banquero debe resolver una crisis financiera paradójica. En efecto, el reino es próspero. Desde la muerte de Luis XIV, se ha cuadruplicado el comercio exterior; armadores y negociantes han adquirido inmensas fortunas; aparecen las primeras grandes manufacturas; se fundan dinastías burguesas (Dietrich, Wendel, Périer) que harán la revolución industrial del siglo XIX.

No obstante, en el momento en que Francia posee la mitad del numerario existente en Europa, el Estado carece estructuralmente de dinero. La solución estaría en reorganizar completamente el sistema fiscal, suprimiendo los privilegios financieros e instituyendo la igualdad frente al impuesto. Pero estas medidas son bloqueadas sistemáticamente. Necker es despedido en 1781. Sus sucesores chocan con la misma barrera. En 1787, ante la Asamblea de los notables, Calonne propone la igualdad de todos ante el impuesto, un impuesto único, la «subvención territorial». Es un fracaso, pero los notables (nobles y burgueses juntos), al defender sus privilegios, aparecen como defensores de la libertad por el hecho de oponerse al rey y a sus ministros. En 1788, volviendo con un rebrote de energía a la política de Maupeou, Luis XVI disuelve los parlamentos. Demasiado tarde: el Estado se encuentra al borde de la bancarrota. Necker vuelve, pero se convocan los Estados Generales. Lo que sigue es la Revolución.

Desde la época de Enrique IV, el Estado real trabajaba en modernizar Francia. A finales del siglo XVIII, las transformaciones ineludibles provocan una reacción de autodefensa de los antiguos estratos dirigentes. Y, por primera vez, la monarquía se detiene ante el obstáculo. Jacques Bainville observa: «La oportunidad de ahorrarnos una revolución no fue en 1789, sino en 1774, a la muerte de Luis XV. La gran reforma administrativa que se anunciaba entonces, sin sacudidas, sin violencia, mediante la autoridad real, era la que esbozarían las asambleas revolucionarias, pero que perecería con la anarquía, la que Napoleón retomaría y llevaría a cabo mediante la dictadura»[106].

Al inclinarse ante los privilegiados, fracasar en la reforma de la igualdad y no medir suficientemente la aspiración a una mayor movilidad social, el Antiguo Régimen se condena. A partir de 1750, la función política de la corte se desvanece, numerosos asiduos a Versalles viven sin cargo. Es entonces cuando la sociedad de la corte adquiere una imagen de ociosidad. Si la monarquía se hubiera vuelto a instalar en París, al menos parcialmente, como señala François Bluche, se hubiera evitado la fisura entre la realeza y la capital. Paradójicamente, el paso de la burguesía hacia la nobleza se hace más difícil bajo Luis XVI que bajo Luis XIV. Con el fin de paliar el

creciente empobrecimiento de la pequeña nobleza militar, en 1781 se promulga una ordenanza exigiendo tener escudo de nobleza para obtener el grado de subteniente. Esta medida no resuelve nada: no soluciona los problemas de la aristocracia pobre, pero en cambio es vejatoria para los nuevos nobles o los burgueses deseosos de escoger la carrera de las armas.

Si en la década de 1780 hubiesen sido abolidos los derechos señoriales, si se hubiera promovido el desarrollo de la pequeña propiedad, no se habría extendido en el reino un sentimiento de injusticia. El estudio de los cuadernos de quejas muestra que en 1789 el pueblo pide reformas, pero se las pide al rey: en vísperas de la Revolución, la monarquía sigue siendo inmensamente popular. «Menos privilegios, más igualdad, la tierra para los campesinos; con este programa —observa François Bluche— el Antiguo Régimen se habría mantenido»[107].

La monarquía no se percató, o al menos no lo suficientemente rápido, de la importancia que adquiría el concepto de lo que hoy conocemos como «opinión pública», que triunfa en el siglo XVIII y que servirá a los ilustrados como arma en contra del Antiguo Régimen. Lo que daba prestigio a los parlamentos, ante los ojos de la opinión, era la facultad que tenían los magistrados de emitir su parecer sobre la política del rey. Sin embargo, era necesario atacar los privilegios abusivos de los parlamentarios, aunque hubiera sido preciso, ya que los Estados Generales no se reunían desde hacía lustros (exactamente desde 1614), crear instancias de concertación con el país. Se hicieron intentos: bajo Luis XV se reunió una asamblea provincial en el Boulonnais; bajo Luis XVI se realizó la misma experiencia en el Berry, luego en la alta Guyena. Pero estas medidas llegaban demasiado tarde.

La monarquía esbozó el Estado moderno, pero no terminó de diseñarlo: eso se hará en contra de ella. Si las reformas reales no se llevaron a buen término fue a causa de los escrúpulos que el régimen tenía en trastocar la sociedad. Luis XVI no fue derrocado por ser un tirano, sino porque era tímido y porque el Antiguo Régimen era respetuoso con el derecho.

7. La Ilustración y la tolerancia

¿Quién hubiese creído que la tolerancia tendría sus fanáticos?

CHRÉTIEN-GUILLAUME DE MALESHERBES

«¿Qué es la Ilustración? ¿En qué se opone al absolutismo?». Un libro escolar plantea estas preguntas a los alumnos de segundo, y también les da la respuesta: «Una revolución decisiva lleva a ejercer en todas partes el espíritu crítico y a replantear las creencias tradicionales. Los filósofos están comprometidos en la vida pública con la intención de ilustrar al pueblo y proporcionar la felicidad a la mayoría de los hombres. Voltaire combate toda forma de fanatismo y de intolerancia…»[108].

Razón, libertad, individuo, felicidad, progreso, tolerancia: estas palabras del siglo XVIII siguen siendo conceptos clave de la cultura contemporánea. Sin siquiera recusarlos, pretender aportarles alguna corrección o un matiz constituye un reflejo sospechoso, tan intocable parece la herencia de la Ilustración. Y sin embargo, ¿qué corriente de ideas merece escapar de la crítica histórica? ¿Y por qué la Ilustración no habría tenido su faceta de sombra? Pues la tolerancia de los filósofos oculta a menudo una gran intolerancia en contra de los que no piensan como ellos.

La *Enciclopedia*: una revolución intelectual

En 1695, el *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle, al esforzarse en desmontar los dogmas religiosos, legitima la libertad de pensamiento. Bayle muere en 1706, pero el éxito de su libro es considerable: se encuentra en todas las bibliotecas del siglo XVIII. En 1721, en sus *Cartas persas* (publicadas sin nombre de autor), Montesquieu lanza pullas contra las instituciones de su tiempo. Voltaire, historiador, dramaturgo y poeta, se hace polemista en 1734, con las *Cartas inglesas*: a través de la descripción de sectas y religiones que pululan más allá del canal de la Mancha, toma como diana a la Iglesia católica. Las grandes obras representativas de la Ilustración aparecen entre 1748 y 1770. En *Del espíritu de las leyes* (1748), Montesquieu entrega el fruto de veinte años de reflexión política; elabora una tipología de los regímenes conectando a cada uno de ellos con una pasión (la monarquía con el honor, la república con la virtud, el despotismo con el miedo) y preconiza la separación de los poderes, única vía capaz, según él, de garantizar las libertades. Voltaire publica su *Tratado sobre la tolerancia* en 1763 y su *Diccionario filosófico* en 1764. Rousseau, conocido por su *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* (1755), corta a partir de 1758 con los filósofos, pero este ginebrino elabora una teoría de la voluntad general (*El contrato social*, 1762) que establece los principios de la democracia moderna.

No obstante, el instrumento mayor de esta ofensiva intelectual es la *Enciclopedia*. El proyecto proviene de un librero que quería traducir la *Cyclopaedia* de Chambers, editada en Londres en 1728. Pero, la *Enciclopedia* francesa será finalmente una obra original. La empresa se lanza en 1746. El primer volumen aparece en 1751, el último en 1765. La realización de este «Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios» está dirigida por Diderot y D'Alembert. El primero es ateo, el segundo materialista. En el prospecto que presenta la obra, Diderot escribe que su objetivo es «reunir los conocimientos dispersos sobre la superficie

de la tierra, exponer su sistema general a los hombres con los que vivimos, a fin de que nuestros sobrinos, siendo más instruidos, lleguen al mismo tiempo a ser más virtuosos y más felices». Redactada con una perspectiva práctica, presentada como un resumen del saber técnico y científico de la época, la *Enciclopedia* parte, sin embargo, de un postulado filosófico: si quiere transformar el universo, el hombre debe recurrir a la razón. Lo que significa que debe liberarse de todo prejuicio moral, político o religioso. «Es el optimismo desglosado en artículos», comenta Pierre Gaxotte.[109]

En política, la *Enciclopedia* da muestras de un conservadurismo prudente. En ciencias, los descubrimientos se utilizan con habilidad, pues a menudo parecen refutar la Biblia. En religión, los artículos principales son ortodoxos. Los ataques contra la Iglesia se disimulan en los textos menos visibles, cuyos títulos son suficientes para traducir la intención: «Prejuicio, Superstición, Fanatismo». Transmiten sus ideas, sobre todo, mediante «llamadas», es decir referencias a otras palabras: el artículo «Nacer» contradice «Alma», «Demostración» echa por tierra a «Dios». No se descuida el arma de la ironía. En «Cristianismo», se puede leer que «el verdadero cristiano debe alegrarse de la muerte de su hijo que acaba de nacer a la felicidad eterna».

Montesquieu, Voltaire, Marmontel, Rousseau, Jaucourt, D'Holbach, Helvétius, Condillac… Todas las plumas «ilustradas» colaboraron en esta obra colectiva. «La *Enciclopedia* fue más que un libro, fue una facción», escribirá Michelet.

En el momento en que reina Luis XV, el pensamiento de los filósofos lleva a volver a plantear todos los principios religiosos y políticos que constituían los fundamentos de la sociedad: contra la creencia, la duda; contra la autoridad, el libre albedrío; contra la comunidad, el individuo.

En 1723, el Reglamento de la Librairie (*Réglement sur l'Imprimerie et la Librairie de Paris*) confirma el principio de la censura. Encargados de leer los libros, los censores vigilan que no ultrajen ni la religión, ni al rey, ni la moralidad. La policía persigue las obras prohibidas. Sobre los escalones del Palacio de Justicia, como exorcismo simbólico, se queman algunos títulos prohibidos. Pero el escándalo solo consigue promocionarlos. Pronto funcionarán imprentas clandestinas. Procedentes de Amsterdam o de

Londres, algunos libros circulan de contrabando. En 1757, un edicto prevé penas severas (llegando hasta la muerte) para los impresores y los vendedores ambulantes de libros no autorizados. De hecho, esta legislación no se aplica. En el peor de los casos, los infractores se ganan algunos meses de cárcel. Se persigue también a los autores. Después de su *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, Diderot permanece tres meses en la Bastilla. La antigua fortaleza pasa a ser la más encopetada de las cárceles del Estado. Condenado a seis meses de prisión en 1760 (pero liberado al cabo de dos meses), un colaborador de la *Enciclopedia*, el padre Morellet, atestiguará, con toda lucidez, la clemencia de su destino: «Se puso a mi disposición una biblioteca de novelas, que existía en la Bastilla para el entretenimiento de los prisioneros, y se me dio papel y pluma. Salvo en el tiempo de mis comidas, leía o escribía sin más distracción que la de las ganas de cantar o de bailar solo, que me acometían varias veces al día. No he padecido ninguna de las crueldades que se han reprochado al Antiguo Régimen. Veía la gloria literaria iluminar las paredes de la cárcel: perseguido, iba a ser más conocido»[110].

Frente a esta oleada, la corte está dividida. Cuando se le habla de gente «que piensa», Luis XV ironiza: «¿Qué vendan a los caballos?»[111].

La reina María Leszczynska es enemiga de las nuevas ideas, pero madame de Pompadour y gran número de grandes señores les dan su discreto apoyo. Malesherbes, director de la Librairie (es decir, encargado de la censura) de 1750 a 1771, muestra indulgencia. Él mismo les pone sobre aviso, señalándoles sus excesos. Esconde manuscritos en su casa y concede permisos tácitos para ciertos libros que se encuentran en la situación de no estar ni autorizados ni prohibidos. En el fondo, el gobierno mira esta efervescencia intelectual como un juego inocente, propio de una diversión de salón.

La Iglesia tiene poder de jurisdicción. La Sorbona —facultad de Teología de París, que marca la pauta a las universidades de provincia— tiene derecho a condenar los libros ya impresos. Con regularidad, las asambleas del clero piden al rey más severidad. Sin embargo, la Iglesia también está dividida, presa del conflicto que opone a jesuítas y jansenistas. Atacada por los jesuítas desde la aparición del primer volumen, la

Enciclopedia ve cómo se le niega la autorización por dos veces, en 1752 y 1759; a su vez, el papa Clemente XIII la condena. Pero la censura provoca una vez más el efecto contrario al deseado: las ventas de la *Enciclopedia* aumentan. Hacia 1770, la legislación represiva ya solo constituye un fantasma que perjudica a los defensores de la Iglesia y se vuelve contra ella.

No obstante, existe una respuesta de fondo. Un millar de obras de apologética cristiana se publican entre 1715 y 1789, firmadas por miembros del clero secular, más raramente por monjes (en el siglo XVIII, las órdenes religiosas están en decadencia), pero también por seglares. En contra de las nuevas ideas se comprometen algunos escritores, poetas, novelistas o dramaturgos. «Parecen tan numerosos como sus adversarios —comprueba Jean de Viguerie—, aunque no todos lleguen a ser tan conocidos»[112].

A esta cohorte desconocida no le falta talento, aunque le falte ironía. Su cabecilla, Élie Fréron, lleva el combate antifilosófico, de 1750 a 1770, al frente de un diario, *L'Année Littéraire*. Voltaire le combate encarnizadamente, pero Fréron sabe responder: «Si los sabios filósofos del siglo, que reclaman la tolerancia con tanto calor e interés, porque la necesitan más que nadie, estuvieran ellos mismos a la cabeza del gobierno y se vieran armados de la espada de la soberanía, quizá fueran los primeros en servirse de ella contra todos los que tuvieran la audacia de contradecir su opinión». Otro brillante contradictor de los enciclopedistas, el padre jesuita Berthier, dirige *el Journal de Trévoux* de 1745 a 1762. Este periódico de calidad, subtitulado *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts* , se dedica a desmentir la supuesta incompatibilidad entre fe y razón. Según Berthier, el que la Iglesia rechace el relativismo en materia de dogma y de moral no significa que deba ser perseguidora. Pero en 1764, cuando se expulsa a su orden, el jesuita se ve obligado a exiliarse. Y en 1775, un año después de la llegada de Luis XVI, se suprime el privilegio que autorizaba a Fréron a editar su periódico. La revolución intelectual tiene el campo libre.

La tolerancia de los filósofos es selectiva

Por algo se califican de nuevas las ideas de los filósofos. Ya la Reforma había acabado con la unidad espiritual de Europa occidental. Al liquidar lo que queda de la noción medieval de la *ecclesia*, la Ilustración constituye la segunda ruptura. Cuando toda la historia de Occidente, desde la caída del Imperio romano y la conversión de Europa al cristianismo, descansaba sobre la alianza entre el ámbito temporal y el ámbito espiritual, la «crisis de la conciencia europea», conmoción intelectual, moral y espiritual, en el punto de unión entre el siglo XVII y el XVIII, conduce a disociar la sociedad y la fe. Creer pasa a ser un asunto privado, subjetivo, que se puede revisar. «Nadie debe ser hostigado por sus opiniones, aun religiosas, siempre que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley», dirá la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789. La Ilustración habrá impuesto la idea de que la religión no constituye más que una opinión. Hoy es indispensable un esfuerzo de imaginación —tan integrado está el laicismo en el espíritu del siglo XXI— para medir qué seísmo representa.

Pero esta revolución ideológica se desarrolla en un microcosmos. La casi totalidad de los franceses de entonces son cristianos. Aunque, a partir de 1760, se observe un retroceso religioso en París y en las grandes ciudades, la práctica religiosa sigue siendo muy alta. En el campo, donde vive el 90 por ciento de los habitantes del reino, con excepción de alguna provincia tempranamente descristianizada como la Champagne, la aplastante mayoría de la población por lo menos comulga en Semana Santa. Por lo tanto, solo una ínfima minoría se adhiere a la Ilustración, que deberá imponer su visión del mundo a la mayoría. El número de suscripciones al primer volumen de la *Enciclopedia* es de 2050; cuando se publican los últimos volúmenes, ya se eleva a 4200. Teniendo en cuenta las reediciones, se estima que existen, antes de 1789 y en un país de 28 millones de habitantes, de 11 000 a 15 000 poseedores de esta obra. En París, los filósofos entran en contacto con 2000 o 3000 personas, todas de origen

noble o burgués. En provincias, el movimiento repercute por medio de las sociedades de pensamiento —clubes, academias o logias masónicas— que se fundan a partir de 1750 y abundan a partir de 1770. Pero solo afecta a las élites sociales.

La Ilustración no forma una escuela de pensamiento único. En el plano político, fuertes diferencias distinguen a Montesquieu y su liberalismo aristocrático de Voltaire y su despotismo ilustrado o de Rousseau y su contrato democrático. El denominador común de los filósofos es su mirada optimista sobre el género humano. Creen en el progreso, es decir, en la superioridad del porvenir sobre el pasado. Alaban la capacidad del individuo para servirse de su razón. «El filósofo piensa y actúa según su razón», escribe Diderot. «La razón, suprema facultad del hombre», exclama Voltaire.

Esta razón del siglo XVIII, sin embargo, se limita a los hechos visibles. No se trata de comprender el mundo, sino de transformarlo: «El hombre ha nacido para la acción», afirma Voltaire; y añade: «No estar ocupado o no existir es lo mismo para el hombre». Y la finalidad de la acción es el progreso material y moral, a fin de asegurar la felicidad del hombre. Razón, utilidad, progreso, felicidad: estas palabras salpican la literatura filosófica. No obstante, disimulan una temible lógica.

En primer lugar, esta razón abstracta no se dirige a los hombres tal como son, a los hombres concretos, sino a un ser ideal, soñado, tal como lo imaginan los filósofos, ilustrado y virtuoso. Y la categoría inmediata de la que desconfían los teóricos de la Ilustración, todos aristócratas o burgueses, no es ni más ni menos que el pueblo. Los historiadores demuestran una extraña discreción con respecto al inmenso desprecio expresado por algunas figuras del siglo XVIII por las clases populares. «Es conveniente que el pueblo sea guiado, y no que sea instruido, no es digno de serlo», escribe Voltaire a Damilaville. «El bien de la sociedad requiere que los conocimientos del pueblo no se extiendan más allá de sus labores», afirma La Chalotais en su *Essai d'éducation nationale* [Ensayo de educación nacional] (1763). Gabriel-François Coyer, autor de *Plan d'éducation publique* [Plan de educación pública] (1770), anota que de 5160 alumnos de los colegios de París, 2460 son hijos del pueblo: propone expulsarlos y

devolverlos a sus padres. En sus *Vues patriotiques sur l'éducation du peuple* [Visiones patrióticas sobre la educación del pueblo] (1783), Philipon de La Madeleine, otro filósofo, expresa el deseo de que la práctica de la escritura sea prohibida a los hijos del pueblo. El pueblo de la Ilustración, el pueblo ideal, es el pueblo sin el pueblo.

En segundo lugar, si el hombre es útil cuando sirve a la felicidad material, los que no entran en esta categoría son considerados inútiles. Y el que no es útil no es virtuoso. Constituye, pues, una amenaza para el Estado: hay que forzarle a ser útil o hacerle desaparecer. Y para los enciclopedistas, el arquetipo del inútil es el contemplativo. Los escritos de combate de la Ilustración contienen miles de páginas en contra de las órdenes religiosas. «Trabajos útiles pueden sustituir a oraciones demasiado largas», asegura D'Holbach. Y Delisle de Sales proclama: «Puesto que la filosofía ha progresado tanto alrededor de los tronos, hace falta que antes de medio siglo hayan desaparecido los monjes en Francia o que lleguen a ser útiles». Hombres o mujeres, los religiosos representan una categoría a extinguir. ¿No es la tolerancia universal?

Tolerancia: la palabra maestra de la Ilustración. Pero el concepto no está nunca definido. El historiador Jean de Viguerie lo resume en cuatro preceptos: no hacer a los demás lo que no nos gustaría padecer; toda verdad es subjetiva, y por consiguiente nadie tiene derecho a imponer su norma; toda religión no es más que una opinión entre otras; el Estado no tiene por qué intervenir en las cuestiones que implican una definición de la salvación eterna.[113] En realidad, si los filósofos definen la tolerancia es por su antónimo: el fanatismo. Se decreta fanático todo pensamiento basado en dogmas. Ahora bien, el catolicismo no concibe la fe como una opinión entre otras, sino como una verdad revelada. En la Francia del siglo XVIII, estando la Iglesia en situación dominante, el choque es inevitable. Cuando luchan contra el fanatismo —término de propaganda—, los enciclopedistas en realidad entran en guerra contra la religión del 95 por ciento de la población.

Los filósofos no rechazan todo fenómeno religioso. Devotos del «gran arquitecto del universo» o del «gran relojero», son deístas —siendo los materialistas como Diderot, D'Holbach o La Mettrie la excepción—. Pero,

en diversos grados, son todos enemigos de la Iglesia católica porque representa una institución dotada de una jerarquía y una doctrina. En el *Contrato social*, Rousseau afirma que «se deben tolerar todas las religiones que toleran a las demás, en tanto sus dogmas no tengan nada contrario a los deberes de los ciudadanos. Pero cualquiera que se atreva a decir "Fuera de la Iglesia no hay salvación" debe ser expulsado del Estado». Helvetius es igual de explícito: «Hay casos en los que la tolerancia puede llegar a ser funesta para la nación, cuando tolera una religión intolerante como la católica».

Voltaire es el heraldo más ilustre de este anticatolicismo militante. «Aplastemos a la Infame»: fórmula que resuena como un grito de guerra. Utilizando a ratos la ironía o la erudición, el patriarca de Ferney desmenuza la Biblia, jugando con las contradicciones de los textos sagrados para alegar su impostura. Si Jesús no es más que un hombre, los dogmas cristianos —la Encarnación, la Resurrección— son mentiras destinadas a mantener el dominio de los sacerdotes sobre hombres de espíritu débil. Pero Voltaire no es ateo. «Si Dios no existiera, habría que inventarlo»: es lo que contesta a D'Holbach. En realidad, si este gran burgués tiene interés por una religión de Estado, es con la intención de mantener el orden social. «Filosofad todo lo que queráis entre vosotros, escribe en su *Diccionario filosófico*. Pero guardaos de ejecutar este concierto ante el vulgo ignorante y brutal. Si tenéis una aldea que gobernar, le hace falta una religión». Siempre el miedo al pueblo…

El gran especialista de Voltaire, René Ponceau, reconoce que, «mezquino y generoso a la vez, es capaz de lo peor y de lo mejor»[114]. Las indignaciones del escritor, paladín de la libertad, son en efecto selectivas. Se le habla de la persecución contra los católicos ingleses, y se saca una respuesta de la manga: «No se trataba de una doctrina teológica. La ley del Estado mandaba mirar al soberano y no al Papa como jefe de la religión: era una institución puramente civil, hacia la que toda desobediencia debía ser considerada como una revuelta contra del poder legislativo» (*Tratado sobre la tolerancia*). En su admiración (de lejos) a Rusia, Voltaire no ve las sombras del reinado de Pedro I o de Catalina II. En su admiración (de cerca) a Prusia, no le choca la intolerancia de Federico II en contra de los

fieles de la Iglesia romana. En la época en la que reside en Cirey, madame de Grafigny observa que Voltaire puede ser «más fanático que todos los fanáticos que aborrece».

Con vistas a proteger su notoriedad y su posición semioficial (historiógrafo del rey, es miembro de la Academia francesa), Voltaire recurre a subterfugios. A fin de hacer admitir su anticristianismo, usa, como lo analizó Eric Picard, un antijudaísmo que le permite denunciar la intransigencia de una religión revelada y ridiculizar el Antiguo Testamento.[115] De los 118 artículos del *Diccionario filosófico*, unos treinta atacan a los judíos con términos de una virulencia increíble: «Solo encontraréis en ellos un pueblo ignorante y bárbaro, que une desde hace mucho tiempo la más sórdida avaricia con el odio más invencible para con los pueblos que los toleran y los enriquecen». Sobre las raíces de esta hostilidad hacia los judíos, el cardenal Lustiger expone esta doble clave explicativa: «Voltaire no es cristiano y creo que el antisemitismo de Hitler es resultado del antisemitismo de la Ilustración y no de un antisemitismo cristiano»[116]. Léon Poliakov demostró igualmente que el racionalismo científico de la Ilustración es una de las fuentes del racismo nazi.[117]

El racismo de la Ilustración

Tocamos aquí, una vez más, un campo en el que a algunos historiadores no les gusta extenderse. La teología clásica afirma sin ambigüedad la unidad de la humanidad. En la *Política sacada de las Sagradas Escrituras*, Bossuet dice que «Dios ha establecido la fraternidad de los hombres haciéndoles nacer a todos de uno solo, por lo que su padre es común». El obispo de Meaux concreta: «Ningún hombre es ajeno a otro hombre». Los filósofos, alimentados por un espíritu científico y considerando la teoría de la primera pareja como una fábula, insisten en la división de la humanidad en especies (una palabra del vocabulario biológico), dicho de otra manera, en razas. «¿Cómo es posible que Adán, que era pelirrojo y tenía pelo», se pregunta Voltaire, «sea el padre de los negros, que son oscuros como la tinta y tienen lana negra en la cabeza?». Costumbres y moralidad proceden, pues, de los caracteres raciales, unidos al aspecto físico, al color de la piel.

Voltaire afirma que «solo un ciego puede dudar que los blancos, los negros, los albinos, los hotentotes, los lapones, los chinos, los americanos no sean razas enteramente diferentes» (*Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, 1756). E insiste: «Los albinos están por debajo de los negros en cuanto a la fuerza del cuerpo y al entendimiento, y la naturaleza quizá los haya colocado después de los negros y los hotentotes por encima de los simios, como uno de los grados que descienden del hombre al animal». Conclusión (siempre extraída del *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*): «La raza de los negros es una especie de hombres diferente a la nuestra». «Si nos alejamos del ecuador hacia el polo antartico —asegura el término “negro” de la Enciclopedia—, el negro se aclara, pero la fealdad permanece». Los hotentotes tienen «algo de la suciedad y de la estupidez de los animales que guían», acusa Raynal (*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 1774) [*Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las Indias*].

Aquí tenemos un aspecto de la Ilustración que hoy es cuidadosamente ocultado: el racismo. Negando la existencia del alma, el materialismo conlleva la negación de la naturaleza humana. «Estamos», comenta Jean de Viguerie, «ante un sistema diferencialista y desigualitario. La unidad del género humano ya no tiene ninguna realidad»[118]. Esta visión procede de una antropología pesimista. La literatura de la época, explica Xavier Martin, considera al buen salvaje estilo Rousseau como un ser primitivo, de cociente intelectual y afectivo limitado, cuya única aspiración es el goce y el placer.[119]

Montesquieu declara la esclavitud «contra natura», pero, apoyándose en su teoría de los climas, añade: «Aunque en ciertos países esté fundada en una razón natural». El hecho de que el autor de *El espíritu de las leyes* parezca aprobar el trabajo servil en las Antillas, opinando que su supresión encarecería el azúcar, es una verdadera ironía. Pero Buffon y Voltaire critican los malos tratos a los esclavos, no el principio de la esclavitud (Voltaire, por otra parte, ha ganado mucho dinero invirtiendo en compañías de trata de negros, lo mismo que Diderot o Raynal). Algunos artículos de la *Enciclopedia* condenan la esclavitud, pero otros, como el titulado «Negros considerados esclavos en las colonias de América», explican que el desarrollo económico de las plantaciones de ultramar sería imposible sin ella, justificando la servidumbre de los negros en estos términos: «Los hombres negros nacidos vigorosos y acostumbrados a una comida basta, encuentran en América una benignidad que hace la vida animal mucho mejor que en sus países».

Así pues, con ciertos pensadores de la Ilustración, el materialismo y el utilitarismo se aunan con el racismo para justificar la esclavitud. En 1775, un magistrado, el presidente Dugas, presenta a la academia de Lyon una comunicación titulada *Memoria donde se examina si no sería ventajoso volver al uso de la esclavitud entre nosotros*. Ahí desarrolla la idea de que, no estando remunerados los esclavos, los trabajos públicos y la agricultura sacarían un gran beneficio de esta medida.

El italiano Beccaria, festejado en toda la Europa de la Ilustración, comentado por Voltaire y Diderot, es considerado un apóstol del progreso porque, en su tratado *De los delitos y de las penas* (1764), condena la

tortura y propone la supresión de la pena de muerte. Ahora bien, cuando la tortura es suprimida por Luis XVI en 1780, ya no se utilizaba: en lo que respecta al Parlamento de Rennes, de 1750 a 1780, de 6000 acusados, 11 fueron sometidos a tormento. Pero se olvida demasiado a menudo que el maravilloso Beccaria sugería sustituir la pena capital por otra pena. Y esta era la esclavitud…

En esta descripción, se pueden aportar muchos matices, y numerosas excepciones merecen ser señaladas. Como ya hemos dicho, la Ilustración no constituye una escuela de pensamiento uniforme. Nos guardaremos de reducir a los enciclopedistas a una camarilla de esnobs que desprecian al pueblo, de fanáticos anticatólicos, de racistas y esclavistas. Y reconoceremos que Voltaire es uno de los más prodigiosos hechiceros de la lengua francesa. Pero nos gustaría que este aspecto del siglo XVIII se enseñe también, en vez de entretenerse con la leyenda dorada de los libros escolares: «Los filósofos comprometidos en la vida pública con intención de ilustrar al pueblo y asegurar la felicidad del mayor número de hombres…».

Protestantes y judíos: el pragmatismo real

El 29 de noviembre de 1787 se promulga un edicto real «que concierne a todos los que no hacen profesión de fe católica». De ahora en adelante, los funcionarios públicos registrarán el estado civil de los protestantes. Se les concede el derecho al matrimonio civil, y declararán el nacimiento de sus hijos, ya sea delante del juez, ya sea mostrando un acta de bautismo. Sin embargo, el culto protestante sigue prohibido. El edicto especifica que únicamente la religión católica goza «de los derechos y honores del culto público». Por contaminación semántica con la ordenanza dada por el emperador José II (*Toleranzpatent*), en 1781, el edicto de Luis XVI se califica como edicto de tolerancia. En realidad, la palabra no figura ahí. En Francia —al igual que en el imperio de los Habsburgos—, se trata más bien de una derogación de la ley general: se concede una libertad relativa a una minoría confesional, pero se reafirma la protección particular de la que se beneficia la religión mayoritaria.

El proyecto de dar un estatuto civil a los protestantes fue defendido en primavera, ante la asamblea de los notables convocada por el rey. El abogado fue monseñor de La Luzerne, obispo de Langres y primo de Malesherbes. Este último, retirado de los negocios, había redactado dos informes y los había dirigido a Luis XVI: uno, en 1785, sobre el matrimonio de los protestantes, el otro, en 1786, sobre su categoría civil. El 30 de junio de 1787, el monarca nombra a Malesherbes ministro sin cartera. El 16 de noviembre, el Consejo del rey adopta sus propuestas con respecto a los protestantes, expresadas en el edicto de 29 de noviembre. Aunque procede de una voluntad del Estado, no será sin embargo fácil que la ley sea admitida. Registrado por el Parlamento de París, el edicto suscitará una gran oposición en provincias y, durante su asamblea de 1788, el clero emitirá quejas oficiales con respecto a ello.

Sin embargo, Francia acaba de salir del atolladero creado en 1685 por la revocación del edicto de Nantes que había transformado en súbditos

clandestinos a los reformados que se negaban a convertirse al catolicismo. En los libros escolares, el edicto de 1787 se abona siempre en la cuenta de la Ilustración. En realidad, esta decisión es sobre todo fruto del pragmatismo político. Pues la institución del estado civil para los protestantes no procede del espíritu de los filósofos, sino del espíritu del edicto de Nantes, en su versión corregida por el edicto de Alès (1629). Tomando nota de la presencia de no católicos en el reino, y constatando el fracaso de la conversión masiva de los hugonotes, el Estado asume la responsabilidad de dar a estos un estatuto. Al hacerlo, el rey no interfiere en el juicio de la Iglesia en materia teológica. Cuando introduce la coexistencia civil sin recurrir al relativismo religioso, Luis XVI retoma la política de Enrique IV, de Richelieu y de Luis XIII.

A fin de cuentas, ratifica la evolución de la sociedad. En el momento en que se promulga, hace ya veinte años que los reformados han dejado de ser perseguidos. Desde finales del reino de Luis XIV, se encuentran entre las profesiones liberales, en el ejército o entre los funcionarios públicos. Si se casan y bautizan a sus hijos «en el desierto», es decir clandestinamente, practican su culto sin obstáculos, al aire libre o en casas de oración cercanas a las poblaciones. Circulan pastores clandestinos, cuya actividad no escapa a la policía pero sobre la que las autoridades hacen la vista gorda. Las últimas prisioneras de la torre de Constance fueron liberadas en 1769, los últimos presidiarios en 1775. El hecho de que Necker, protestante y ginebrino, haya sido director general del Tesoro en 1776 dice ya mucho sobre el cambio de mentalidad. Las grandes familias protestantes —los Hottinguer, Vernes, Mallet o Delessert— que aparecerán en la escena financiera en el siglo XIX no caerán de la luna: su ascensión habrá sido posible gracias a la tolerancia implícita de la administración real.

En la segunda mitad del siglo XVIII, 40 000 judíos viven en Francia. No forman un grupo homogéneo. Las comunidades más antiguas se encuentran en el suroeste, en Burdeos, Dax o Bayona. Las del condado Venaissin (Aviñón y Carpentras) dependen del Papa. Oriundos lejanamente de España o Portugal, estos sefardíes están en vías de asimilación: su lengua materna es el francés o la lengua de oc. Dotadas de sus propios tribunales y reglamentos —modelo que no desentona en la sociedad corporativa del

Antiguo Régimen—, estas comunidades nombran a los síndicos que les representan ante las autoridades civiles. En Burdeos, los judíos son especialmente prósperos. Como sus homólogos cristianos, los negociantes se han enriquecido gracias a la trata de negros. En Lorena y en los Tres Obispados (Metz, Toul y Verdún), los judíos disfrutan de un estatuto que mejora a lo largo del siglo XVIII. Metz posee imprentas hebraicas y talmúdicas célebres en toda Europa. En 1744, cuando Luis XV cae gravemente enfermo estando en la ciudad y el clero oficia misas para su curación, el rabino de Metz celebra un oficio donde pide la misma intención de oración para sus fieles. Construida en 1786 con permiso de Luis XVI, la sinagoga de Lunéville muestra una fachada adornada con flores de lis y con la corona real. La de Nancy, acabada en 1790, posee un púlpito también decorado con los emblemas de la monarquía.

Mientras el culto protestante sigue teóricamente prohibido, los judíos de Francia, puestos bajo la protección del rey, practican su religión libremente desde hace mucho. Según Patrick Girard, gozan de otra ventaja: son franceses. «Los reales despachos concedidos a los diferentes grupos por los soberanos no dejan ninguna duda en cuanto a la calidad de franceses y de súbditos del reino de la que parte disfrutan los judíos. Los despachos de 1776 concedidos a los portugueses y españoles estipulaban que debían "ser tratados y mirados como nuestros otros súbditos nacidos fuera del reino, y reconocidos como tales tanto en juicio como fuera"»[120].

En Alsacia es donde la integración se produce más lentamente. Askenazíes como todos sus correligionarios del este, los judíos alsacianos utilizan, con excepción de las élites afrancesadas, un dialecto germánico o el *yiddish*. Atraídos por una legislación más clemente, vienen de Alemania, habiendo llegado los primeros con los tratados de Westfalia (1648). Son 3000 en 1707, 25 000 en 1784. Este crecimiento relativiza la dureza de su situación. Sin embargo, padecen discriminaciones. Viven en el campo y, para circular de una ciudad a otra, están obligados a pagar una tasa especial. No solamente se les prohíbe el trabajo de la tierra (al contrario que en el suroeste, donde viven judíos labradores), sino que también se les impide ejercer oficios urbanos, ya que, en virtud de las leyes consuetudinarias de la

provincia, los judíos no pueden vivir en las ciudades y menos todavía poseer bienes raíces.

En este caso también será la voluntad real la que suavizará la situación. A Cerfbeer, un judío de Bischheim que abastece a la caballería real en Alsacia y en Lorena, Luis XV le concede el título de «director de los forrajes militares». Durante el invierno de 1767, gracias a Choiseul, Cerfbeer obtiene permiso para residir temporalmente en Estrasburgo. Algunos meses más tarde, el rey obliga a los magistrados municipales a transformar esta derogación en autorización permanente. En 1771, por mediación del caballero de La Tousche, teniente general de los ejércitos del rey, Cerfbeer compra en secreto una mansión en la ciudad. Trece años más tarde, cuando quiere hacer uso de su derecho de propiedad, se encuentra con un rechazo, aduciendo los magistrados que incluso un cristiano sin derecho de burguesía hubiese podido adquirir el edificio. Cerfbeer presenta entonces los despachos reales de 1775 en los que Luis XVI le otorgaba «los mismos derechos, facultades, excepciones, ventajas y privilegios que disfrutan nuestros súbditos naturales o naturalizados». Las autoridades replican que siendo la compra de 1771, las resoluciones de 1775 no se le pueden aplicar. En la primavera de 1784 Cerfbeer recurre a Versalles y sugiere que se extienda la medida de la que él se ha beneficiado a sus correligionarios que lo merezcan. A principios de año, Luis XVI ha abolido los derechos que debían pagar los judíos para desplazarse. En julio, el soberano firma despachos que, atenuando las prohibiciones, representan un avance para los judíos de Alsacia. Siguen prohibiéndoles residir en las grandes ciudades, y todavía no pueden ser propietarios de bienes raíces, pero consiguen la posibilidad de alquilar y explotar tierras, así como minas.

Entre la población, sin embargo, las decisiones del rey no se aceptan con unanimidad. Se comprobará en 1787, en la asamblea provincial de Alsacia, y luego en 1788-1789, a través de los cuadernos de quejas, que la mayoría era enemiga de toda medida que liberalizara la condición de los judíos.

Lo que se deduce a través de estas peripecias es que Luis XVI busca una solución para los judíos tal como lo hizo con los protestantes. La cuestión está en la corriente de la época. En 1785, la Real Sociedad de las

Ciencias y de las Artes de Metz ha puesto en el concurso para 1787 un tema cuya redacción es típica de la Ilustración: «¿Existen medios para hacer que los judíos sean más útiles y más felices en Francia?». La reflexión que Malesherbes había iniciado por su lado a propósito de los reformados, le había llevado a interesarse por las comunidades judías. La diversidad de su estatuto chocaba con este espíritu racionalista, que entendía que se debía aplicar una legislación uniforme a todos los no católicos. David Feuerwerker observa que «Malesherbes es el primer hombre de Estado que, explícitamente, tres años antes de la Revolución, plantea el problema del estado civil de los judíos y de la concesión a los judíos de la categoría de ciudadanos»[121]. En 1787, se dirige, pues, Luis XVI a Malesherbes y le confía la presidencia de una comisión de estudio: «Señor De Malesherbes, se ha hecho usted protestante. Yo, ahora, le hago judío».

Nombrado ministro de Estado, Malesherbes se consagra a la tarea entre febrero y junio de 1788, ayudado por Roederer, consejero en el Parlamento de Metz. La comisión designada no se reúne como tal, sino que Malesherbes recibe a sus miembros de forma separada. Consulta también a Furtado y Gradis, que representan a los judíos de Burdeos, a Cerfbeer por los de Estrasburgo y a Lazard y Trenel por los de París. Sus reivindicaciones son contradictorias. Los judíos de Burdeos, muy integrados, se niegan a ser mezclados con sus correligionarios de Alsacia. Estos últimos, muy rigoristas, acusan a los primeros de laxismo. Así la voluntad reformadora de Malesherbes tropieza con las rivalidades internas de las diferentes comunidades, esperando cada una de ellas una legislación general que ratifique sus propios particularismos. Al acabar su trabajo, el ministro transmite a Luis XVI un informe en el que propone para los judíos una emancipación gradual, con excepción de los alsacianos para quienes serían mantenidas las limitaciones consignadas en los despachos reales de 1784. Sin embargo, en octubre de 1784 Malesherbes abandona el ministerio. Su mérito, afirma Feuerwerker, «consiste en haber aclarado el problema, haber interesado a mucha gente en la emancipación de los judíos, haber preparado al poder y a la opinión para concederles un sitio normal en la sociedad»[122].

En 1788, como todo cuerpo de la nación, los judíos del suroeste son convocados en los Estados Generales. En marzo de 1789 participan en la asamblea que designa a los noventa representantes del tercer estado. Al bordelés David Gradis poco le falta para salir elegido: hubiese sido el primer diputado judío de Francia. «Es en este momento del Antiguo Régimen, señala Patrick Girard, cuando hay que fechar la concesión de derechos cívicos a los judíos»[123]. En cuanto a los judíos del este, sus quejas se remiten el 31 de agosto a la Asamblea Constituyente. A finales del año 1789, la Asamblea concede la igualdad total a los protestantes, pero se la niega a los judíos. El 28 de enero de 1790, se reconoce la plena categoría de ciudadano a los judíos del suroeste. Debido a la oposición de los diputados del este, los de Alsacia tienen que esperar hasta el 27 de septiembre de 1791. El 13 de noviembre de 1791, en calidad de jefe del ejecutivo, Luis XVI ratifica la ley sin recurrir a su derecho de veto.

El edicto de 1787, que concede una categoría civil a los protestantes, es un acto de soberanía real. Demuestra que el reconocimiento a la minoría protestante va por buen camino antes de 1789. La emancipación de los judíos seguía el mismo proceso, debido a la misma voluntad. Estas reformas llegaron a buen término bajo la Revolución, pero habían sido concebidas y lanzadas bajo el Antiguo Régimen.

Malesherbes pertenecía a la generación de la Ilustración. Como se ha dicho, director de la Librairie bajo Luis XV, protegió a los enciclopedistas. Pero era moderado. Al estar unido por un mutuo aprecio a Luis XVI, había servido varias veces como ministro. Volverá a entrar en escena en diciembre de 1792, ofreciéndose voluntario —junto con De Sèze y Tronchet— para defender al ex rey Capeto. Este valor y esta fidelidad le serán funestos. Arrestado con su familia en 1793, Malesherbes será guillotinado en 1794, junto con su hija y sus nietos. Entretanto, este escéptico había vuelto a la fe cristiana, asustado por el uso que de la palabra tolerancia hacía la Revolución.

8. La Revolución y el Terror

Los convencionales mandaban cortar el cuello
a sus vecinos con una extrema sensibilidad,
para la mayor felicidad de la especie humana.

FRANÇOIS RENE DE CHATEAUBRIAND

En otoño de 2001 se proyecta en Francia una nueva película de Eric Rohmer. Desde *Una noche con Maud* hasta *La rodilla de Claire*, debemos a este cineasta unas obras exigentes en cuanto al fondo y elegantes en cuanto a la forma. En general es apreciado por las críticas. Pero la película que presenta, después de varios años de ausencia de las pantallas, no gusta. En *La inglesa y el duque*, el realizador pone en escena la cara de la Revolución que muchos quieren ignorar: la del Terror. La acción arranca el 13 de julio de 1790, víspera de la fiesta de la Federación. Felipe de Orleans, primo de Luis XVI, se enorgullece de haber contribuido a la caída del Antiguo Régimen. Pero a medida que avanza el guión, se degrada la situación. El 10 de agosto de 1792, la muchedumbre invade las Tullerías y asesina a los guardias suizos. A principios de septiembre, los amotinados ejecutan a los detenidos de las cárceles parisinas. La cabeza de la princesa de Lamballe, confidente de María Antonieta, es mostrada en la punta de una pica. A finales del año, un oficial noble, que había entrado al servicio de la Revolución, no comprende por qué se le arresta…

Lo que describe *La inglesa y el duque* es la violencia revolucionaria: arrestos arbitrarios, juicios expeditivos, delación organizada, llamamientos al asesinato. Todo lo que la leyenda dorada esconde bajo el celemín. La película suscitó entonces unos debates que parecían adormecidos. Para Jean-François Kahn, sostener que la Revolución francesa es intrínsecamente

perversa es un reflejo «revisionista»[124]. Max Gallo reafirma que «la Revolución francesa es la irrupción del pueblo francés en su historia nacional»[125].

A pesar de todos los trabajos de historiadores que han renovado profundamente nuestro conocimiento de la época, vivimos siempre con los clichés del siglo XIX. Durante el decenio de 1790, Francia habría pasado del absolutismo a la libertad, siendo el Terror no solo un accidente en el recorrido. Por desgracia, esta visión idílica no corresponde a la realidad de los hechos. El impulso de 1789, claro está, ha transmitido aspiraciones profundamente legítimas. La igualdad ante la ley, la igualdad ante el impuesto, la igualdad ante la justicia, la abolición de arcaísmos injustificados, todas estas reformas que la monarquía no había podido lograr y que los franceses esperaban. Esto no impide que, durante la Revolución, la violencia se imponga como método de acción política. A lo largo de todo el proceso revolucionario, sigue omnipresente. A partir de 1789 unas minorías se apoderan del poder y se lo disputan. De manera que el momento fundador de la República francesa lleva en sí una contradicción inconfesable. Dirigida en nombre del pueblo, la Revolución se realizó sin el consentimiento del pueblo, e incluso a menudo contra el pueblo.

1789-1799: diez años de violencia

Cuando se les pregunta qué simboliza mejor la Revolución, una aplastante mayoría de los franceses de hoy contesta que los derechos del hombre. Adoptada por la Asamblea el 26 de agosto de 1789, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, inspirada en la Declaración de Independencia americana de 1776, es hija de la Ilustración. Exalta los derechos naturales (tema de la Ilustración), predica la separación de poderes (defendida por Montesquieu), expresa la teoría de la voluntad general (inventada por Rousseau), y sustituye una moral cristiana por una moral laica (la de Voltaire). «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en sus derechos», certifica el artículo primero. Dejemos de lado la antinomia conceptual señalada no hace mucho por Solzhenitsyn: los hombres no están dotados de las mismas capacidades, de modo que si son libres, no son iguales, y si son iguales, es que no son libres. Aparte de esta petición de principio, la Declaración proclama derechos positivos: libertad individual, libertad de opinión, derecho de propiedad, derecho a la seguridad, derecho de resistir a la opresión. Pero todos estos derechos, sin excepción, van a ser violados entre 1789 y 1799.

Los poderes públicos han demostrado menos diligencia en 1993 que la que tuvieron en 1989 al celebrar el bicentenario de la Revolución. Se comprende. ¿Quién se hubiera atrevido a conmemorar el Terror? Pero el problema sigue íntegro. ¿Cómo separar 1793 de 1789?

Los libros escolares diferencian tres fases del Terror: una primera crisis con los asesinatos en masa en septiembre de 1792, una segunda que empieza con la ley de sospechosos de septiembre de 1793 y una tercera con el Gran Terror ordenado por Robespierre (junio-julio de 1794). Antes de 1792 y después de 1794 se desconoce el Terror. Sin embargo, el análisis histórico demuestra que el Terror se debe al pleno desarrollo de una política que lo precedió y que se mantuvo mucho más allá de la caída de Robespierre. «La Revolución francesa es un bloque», decía Clemenceau.

En este bloque, se busca en vano el respeto a la ley, el culto a las libertades, los valores de concertación y el sentido del diálogo democrático que nacieron, según se nos dice de forma imperturbable, en esta época.

Convocados los Estados Generales por Luis XVI en agosto de 1788, se inauguran en Versalles el 5 de mayo de 1789. Al principio, cada uno de los tres órdenes (clero, nobleza y tercer estado) se reúne por separado. Pero el tercer estado, bajo la presión de su minoría activista, se declara mandatario de toda la población. El 17 de junio se proclama la Asamblea Nacional. El 20 de junio (juramento del *Jeu de Paume*), los diputados del tercer estado juran no separarse hasta no haber dado una constitución a Francia. Luis XVI resiste. El 23 de junio, en el transcurso de una asamblea plenaria, el rey ordena a los estados reunirse por órdenes. Cuando se retira de la sala de sesiones, la nobleza y parte del clero se retiran. Los representantes del tercer estado se quedan allí: «Estamos aquí por voluntad del pueblo —ruge Mirabeau— y solo saldremos por la fuerza de las bayonetas». Las bayonetas no llegan, pues el rey transige. El 27 de junio pide al clero y a la nobleza que se reúnan con el tercer estado. Nacida de un abuso de fuerza, la revolución política está hecha: la soberanía ya no reside en el monarca, sino en la Asamblea Nacional. En la práctica, esta Asamblea está dominada por burgueses o nobles. El pueblo, del que alardea Mirabeau, no ha dado su opinión.

«Entre mayo y julio de 1789 —observa Jean Tulard— la Revolución cae en la violencia. El patinazo en la sangre no es de 1792, sino del verano del 89»[126]. El derrumbamiento de la autoridad y las dificultades de abastecimiento de la capital (la cosecha de 1788 fue catastrófica) provocan tensión en la atmósfera. Rápidamente, la situación se transforma en motín.

El 14 de julio, en contra de la leyenda de los libros escolares, la Bastilla no es tomada por una muchedumbre que se moviliza espontáneamente. Llevaron a cabo la operación una banda de agitadores que buscaban fusiles y municiones y que habían entrado por la puerta abierta por el gobernador Launay. Como agradecimiento, este es asesinado. De la vieja fortaleza —que la administración real ya quería destruir— se libera, como víctimas del absolutismo, a siete prisioneros: cuatro falsificadores, un libertino y dos locos. La leyenda ha convertido esta peripecia en insigne hecho de armas.

Michel Vovelle, historiador marxista, reconoce que se trata de una «interpretación simbólica de los hechos». Algunas horas más tarde, el preboste de los mercaderes, Flesselles, es abatido a la salida del Ayuntamiento. Su cuerpo es despedazado y se pasea su cabeza en la punta de una pica, junto con la de Launay. El 22 de julio les toca ser asesinados a Bertier de Sauvigny, intendente de París, y a su suegro, Foulon. Los amotinados les arrancan las vísceras, esgrimen los corazones triunfalmente y plantan las cabezas en picas. En la Asamblea, al conmoverse Lally-Tollendal ante semejantes abominaciones, Barnave le replica: «Nos quieren enternecer, señores, en favor de la sangre que ha sido derramada ayer en París. ¿Acaso esta sangre era tan pura?».

En Estrasburgo, Dijon, Nantes y Burdeos, grupos insurrectos expulsan a las autoridades municipales. En París también, en París sobre todo. Durante los años siguientes, el Ayuntamiento ejercerá un constante chantaje sobre la Asamblea. Manipulación de los diputados, presión de los clubes, amenaza de la calle: el mecanismo revolucionario está lanzado. «Ya no hay rey, ya no hay parlamento, no hay ejército, no hay policía», observa un contemporáneo. Durante el Gran Terror, campesinos exaltados por agentes revolucionarios se arman para hacer frente a bandidos imaginarios. Atacan entonces a los intendentes, los recaudadores, los funcionarios, y queman castillos, a veces con sus ocupantes dentro.

En el transcurso de la noche del 4 de agosto de 1789, en un ambiente exaltado pero durante una maniobra preparada («esta sesión del 4 de agosto estaba preparada desde hacía un mes», señala el conde d'Antraigues), la Asamblea decide el «fin de los privilegios».

Otra palabra clave de la retórica revolucionaria, alimentada por la evolución semántica. Pues lo que se adopta no es solo la igualdad ante la ley, reforma que Luis XVI no había podido realizar. En unas horas son abolidos todos los estatutos particulares, las franquicias, libertades y costumbres, y las leyes privadas (*lex privata*, privilegio) que eran propios de la sociedad del Antiguo Régimen. Con un cepillazo legislativo se lima la condición de los franceses, cualquiera que sea su procedencia: la revolución social está hecha.

Mientras, se está elaborando la constitución: el aval de Luis XVI es necesario. En septiembre de 1789, los moderados, para quienes la Revolución ha terminado, fracasan al querer conceder al rey un veto absoluto. Únicamente se adopta un veto suspensivo. Se comprueba que ya es imposible la estabilización del movimiento que se había puesto en marcha. Los días 5 y 6 de octubre de 1789 —iniciativa que, una vez más, no tiene nada de espontánea— la muchedumbre se desplaza hacia Versalles. Guardias reales son asesinados, sus cabezas llevadas en picas. Se trata de un nuevo abuso de fuerza. El rey, que ya no es libre, es conducido a las Tullerías, La Asamblea se instala en la capital.

Desde el 23 de junio, el rey y la Asamblea, estos dos polos del poder, estaban frente a frente. De ahora en adelante están vigilados por un tercer poder, aparecido el 14 de julio: el motín. Durante este mes de octubre de 1789, la municipalidad parisiense establece un comité de investigación encargado de perseguir a los conspiradores, y el doctor Guillotin presenta un invento propio, llamado a tener un gran porvenir.

1789: inicio de la política antirreligiosa

Es la Asamblea Constituyente la que hace tabla rasa del pasado, no las asambleas que le precedieron. Se suprimen los parlamentos y los estados provinciales; se diseñan los departamentos; las comunas sustituyen a las parroquias; se instaura la igualdad sucesoria; se uniformizan las pesas y medidas; es abolida la nobleza; se crean los *asignados*[127]. Una obra considerable, donde se codea lo peor con lo mejor, y en la que vuelven a surgir medidas preparadas por los administradores del Antiguo Régimen. El 14 de julio de 1790, en el transcurso de la fiesta de la Federación, Luís XVI presta juramento a la Constitución. Pero durante esta jornada, que los libros escolares presentan como la fundación de la unidad francesa, el rey es aplaudido, especialmente por los provinciales: la legitimidad real no está muerta.

Los que alaban sin matices la acción de la Constituyente, se olvidan, sin embargo, de recordar que esta Asamblea ha sido la autora de las primicias de una política que va a tener trágicas consecuencias. El 11 de agosto de 1789 se suprime el diezmo, que permitía a la Iglesia cumplir con su misión social en las escuelas y en los hospitales. El 28 de octubre de 1789, la Asamblea suprime autoritariamente el ingreso en monasterios. Se incautan de los bienes eclesiásticos el 2 de noviembre de 1789. El 13 de febrero de 1790 se prohíben los votos monásticos y se suprimen las órdenes contemplativas. El 23 de febrero de 1790 la Asamblea decide que, en adelante, sus decretos deberán ser leídos en el púlpito por los curas. El 17 de marzo de 1790 los bienes de la Iglesia, declarados bienes nacionales, se ponen a la venta. El 12 de julio de 1790 se adopta la Constitución Civil del clero. Francia está dividida en ochenta y tres diócesis (una por departamento), pasando el clero a ser asalariado de la nación. Los curas y los obispos son elegidos —teniendo estos últimos únicamente que notificar su elección al Papa—. Este texto ni siquiera tiene inspiración galicana: apunta a edificar una religión de Estado, rompiendo con Roma.

Por lo tanto, mucho antes del Terror, a partir de la Constituyente, es cuando la Revolución inicia la batalla contra el catolicismo. Por primera vez en la historia de Francia (en algunas regiones, por primera vez desde las guerras de Religión), los católicos, que constituyen el 95 por ciento de la población, son marginados en su propio país. Esta consecuencia paroxística del pensamiento de la Ilustración constituye una conmoción considerable. «La ruptura revolucionaria más profunda —determina François Furet— es la de la unidad católica de los franceses, que se consumará oficialmente un siglo más tarde, con la separación de la Iglesia y el Estado»[128].

La Constitución Civil del clero es contraria al espíritu y a la letra del juramento que el rey pronunció en su coronación. Antes de tomar una decisión sobre el decreto, Luis XVI espera la opinión del Papa. Pero la reacción pontificia tarda. El 24 de agosto de 1790, Luis XVI promulga el texto a regañadientes. Entre el clero francés, el sobrecogimiento es tremendo. Los prelados y los sacerdotes multiplican las protestas. El 27 de noviembre de 1790, la Asamblea responde obligando a todos los obispos y sacerdotes, bajo pena de ser destituidos, a jurar la Constitución Civil. De nuevo, se necesita el acuerdo del rey: el 26 de diciembre, con lágrimas de sangre, Luis XVI firma el decreto. En marzo de 1791, cae el veredicto pontificio: Pío VI condena el estatuto impuesto al clero por la Constituyente.

Estos incidentes, que engendran un clima de preguerra civil, empujan al rey a huir, en junio de 1791, para unirse con tropas fieles. Arrestado en Varennes, Luis XVI es conducido a la fuerza a la capital. Si conserva su función es porque lo necesitan los constituyentes: el país no quiere una república. El 14 de septiembre de 1791, la Constitución entra en vigor, reconociendo dos fuentes de legitimidad, el rey y la Asamblea. El 1 de octubre de 1791, la Constituyente cede el sitio a la Legislativa. La lucha de las facciones en el seno de la Asamblea toma un giro definitivo. De ahora en adelante, la rivalidad de los partidos —se les llama clubes— será uno de los motores de la Revolución. Sentados a la derecha del presidente están *los feuillants*, moderados que aspiran a poner un término a la Revolución. Sentados a la izquierda en la Asamblea, los jacobinos y los girondinos, al contrario, desean ardientemente aumentar los cambios políticos y sociales.

En el centro, el *marais* vota según las circunstancias. Aparecen las nociones de derecha e izquierda. En virtud de una lógica que encontraremos muchas veces —el «siniestrismo inmanente» del que hablaba Albert Thibaudet— son los más radicales los que ganan.

Esta regla se comprueba inmediatamente a propósito de dos leyes que inauguran la categoría de «sospechoso», catalogando así a la nobleza y al clero. Esperando días mejores, son cada vez más numerosos los aristócratas que, desde 1789, se ponen a salvo en el extranjero. El 9 de noviembre de 1791, un decreto de la Legislativa obliga a los emigrados a volver en un plazo de dos meses; si no cumplen, serán considerados criminales y sus bienes serán confiscados.

El 29 de noviembre de 1791, un segundo decreto declara sospechoso a todo sacerdote no juramentado, suprimiéndole el sueldo. De ciento treinta obispos, solamente cuatro han reconocido la Constitución Civil del clero. De 130 000 sacerdotes, más de 100 000 han rechazado el juramento o se han retractado al saber la postura del Papa. Sancionados por el Estado, los no juramentados son considerados como rebeldes. Condenados por Pío VI, los 30 000 juramentados pasan a ser cismáticos; de ellos, 4000 han actuado por convicción y dejarán el estado eclesiástico. Los demás han cedido por miedo, temor a la miseria o voluntad de no abandonar a sus fíeles. En 1801, antes de la firma del Concordato, de los 30 000 de 1791 solo quedarán 6000 sacerdotes juramentados. El 27 de mayo de 1792 un decreto de la Legislativa ordena la deportación de los sacerdotes «refractarios» denunciados por «veinte ciudadanos activos de un mismo cantón». Contra estas leyes inicuas, usando de su derecho constitucional, Luis XVI opone su veto. Pero haciendo esto, pasa a su vez a ser sospechoso: el mecanismo revolucionario no conoce la marcha atrás.

1792: la Revolución declara la guerra a Europa

En la tribuna de la Asamblea, los oradores increpan a los monarcas extranjeros, acusados de querer aplastar la Revolución. En realidad, aunque teman el contagio de las ideas jacobinas, los soberanos determinan su política en función de sus intereses nacionales. Prusia y Rusia, que sueñan con repartirse Polonia, están demasiado contentas de ver a Francia paralizada. Inglaterra saborea la revancha por la ayuda prestada no hace mucho por París a los rebeldes americanos. Estando todavía en vigor el tratado de alianza de 1756 entre Francia y Austria, Luis XVI y María Antonieta se escriben con Viena. Pero José II y su sucesor Leopoldo II, los dos hermanos de la reina, no están decididos para nada a recurrir a las armas para socorrerla.

El 20 de abril de 1792, la Legislativa declara la guerra «al rey de Bohemia y de Hungría», Francisco I, que acaba de acceder al trono de los Habsburgos. Francia entabla un conflicto que durará veintitrés años, y acabará con la derrota de Waterloo y la ocupación del país. Prusia combatirá con Austria con el doble fin de obtener engrandecimientos territoriales y alejar a Viena de Polonia. Inglaterra, que soborna a Danton, entrará en el ruedo únicamente cuando Bélgica y Holanda, para ella vías de acceso al continente, se vean amenazadas por los franceses. A pesar de una leyenda bien arraigada, jamás habrá acuerdo de los reyes contra la Francia revolucionaria.

Si bien jacobinos y girondinos han deseado el enfrentamiento, es por puro reflejo ideológico. «Es preciso declarar la guerra a los reyes y la paz a las naciones», lanza Merlin de Thionville. También es para obligar a Luis XVI a tomar partido por la Revolución. «La Legislativa —recuerda François Furet— ha querido el conflicto por razones de política interior: todos los historiadores están de acuerdo en esto»[129]. El ejército está desorganizado: dos tercios de los 9000 oficiales de 1789 han emigrado. Hace falta reclutar tropas. ¿La epopeya patriótica del año II? Otro mito.

Ningún entusiasmo se manifiesta entre la población. Los que van a luchar no son voluntarios, sino hombres designados en cada comuna. Un número considerable escoge la rebeldía o la deserción. Pierre Gaxotte expone que en 1794, de 1.200 000 movilizados, se cuentan 800 000 desertores.[130] Por otra parte, las primeras batallas son desastrosas. Regimientos enteros pasan al enemigo. Al intentar frenar la desbandada, el general Dillon es asesinado por sus propios soldados. El 11 de julio de 1792, la Asamblea se ve obligada a declarar «la patria en peligro».

Mientras tanto, en París se precipitan los acontecimientos. El 13 de junio de 1792, el rey sustituye al ministerio girondino por un gabinete moderado. Acaba de poner su veto al decreto mediante el cual se deporta a los sacerdotes refractarios, así como a otro decreto por el que se crea, en las puertas de la capital, un campamento de federados afectos a la Revolución. En ambos casos, no hace más que usar de sus prerrogativas constitucionales. Sin embargo, los radicales deciden forzarle la mano. El 20 de junio, las Tullerías son invadidas, penetrando los manifestantes en los apartamentos reales. Luis XVI brinda con los amotinados y se pone el gorro rojo. Pero no cede. El 1 de agosto, París toma conocimiento del manifiesto por el que el duque de Brunswick, jefe de los ejércitos austroprusianos, amenaza a los habitantes de la capital con los peores castigos si no se someten. En vez de salvar al rey, esta provocación va a condenarlo.

En la ciudad, la tensión está al máximo. El 10 de agosto, los federados y los miembros de las secciones revolucionarias asaltan las Tullerías. Luis XVI y su familia se refugian en la Asamblea. No queriendo derramar sangre, el rey ordena a los guardias suizos no oponer ninguna resistencia. Junto con doscientos nobles venidos para prestar su espada y los sirvientes del castillo, todos son masacrados. Al final del día, se cuentan ochocientos cadáveres. En el Ayuntamiento, la municipalidad se ve expulsada por una Comuna insurrecta que dicta sus condiciones: elección de una nueva Asamblea, deposición del rey. Según los términos de la Constitución de 1791, estas medidas son ilegales. Pero los 240 diputados presentes (de los 745) capitulan ante el motín.

El 12 de agosto, la familia real se ve confinada en el Temple. La Comuna llena las cárceles de sospechosos, instituye un tribunal popular,

decide el arresto de los «envenenadores de la opinión pública, tales como los autores de los periódicos contrarrevolucionarios», persigue a los sacerdotes refractarios. El 26 de agosto, la Legislativa hace efectivo el decreto al que Luis XVI se había opuesto con su veto, agravándolo: todo sacerdote que haya rechazado la Constitución Civil del clero debe abandonar el país «en el plazo de quince días». Desterrados de su patria, 45 000 eclesiásticos franceses (el 45 por ciento de los refractarios) se exilian por todos los confines de Europa, incluso en América. Alrededor de 30 000 sacerdotes (el 30 por ciento de los refractarios) pasan a la clandestinidad. Otros 4000 son arrestados y deportados a los pontones de Rochefort o a Guayana; de estos, solo unos pocos volverán.

A finales del mes de agosto de 1792, 2600 personas son detenidas en París, repartidas en nueve cárceles. La fiebre sacude a toda la ciudad, mantenida por las secciones de la Comuna. Circula un rumor: conspiradores monárquicos se disponían a distribuir armas a los presos de derecho común. El 2 de septiembre, el toque de alarma que ha sonado para llamar a los parisinos a enrolarse (se acaba de rendir la plaza de Verdún) actúa como señal. Los provocadores de disturbios se precipitan hacia las cárceles. Después de un seudo juicio, que, según los cálculos de Frédéric Bluche, dura una media de cuarenta y cinco segundos, los sacerdotes refractarios internados en l'Abbaye y en las Carmes son ejecutados.[131] Los asesinos invaden luego la Conciergèrie, el Châtelet, la Force; al día siguiente, Saint-Firmin, Saint-Bernard, Bicêtre y la Salpétrière. El 4 de septiembre por la noche, se acaba la carnicería. En total, cerca de 1400 detenidos han sido asesinados, es decir, la mitad de los moradores de las cárceles parisinas. Entre las víctimas se cuentan 220 eclesiásticos, 150 guardias suizos o guardias de palacio que habían sobrevivido a la jornada del 10 de agosto, un centenar de aristócratas, unos cincuenta «sospechosos» diversos, pero también más de 800 estafadores, falsificadores de moneda, criminales o locos, condenados de derecho común a los que no se podía achacar ninguna segunda intención política.

Las matanzas de septiembre representan un ataque de locura cuya premeditación ha sido esclarecida por Frédéric Bluche, favorecida por la prensa revolucionaria y por las autoridades gubernamentales y municipales.

Más tarde, Danton reconocerá que quería aterrorizar a la ciudad y reducir al silencio a los moderados.

El afán de emulación de las facciones revolucionarias

Mientras la nueva Asamblea empieza a reunirse sin que hayan acabado las elecciones, llega a París la noticia de la victoria de los franceses sobre Brunswick. Esta mítica batalla de Valmy (20 de septiembre de 1792) no fue más que un cañoneo sobre el que pesará siempre un enigma: ¿por qué se retiraron los prusianos sin combatir? No obstante, infunde una energía renovada a los partidos avanzados. Las elecciones a la Convención, para una población de 28 millones de franceses, se efectúan sobre la base de un cuerpo electoral de 7,5 millones de personas. Los ciudadanos sospechosos de falta de civismo son excluidos del escrutinio, que tiene lugar en voz alta. Debido a este clima de terror, solo 700 000 electores participan en el sufragio. La Convención no puede, pues, ser considerada como el reflejo del país. El 21 de septiembre de 1792, los 300 diputados ya elegidos y presentes (la Asamblea completa contará con 903 diputados) decretan la abolición de la monarquía y proclaman la República. Este nuevo golpe de fuerza resulta ser una violación, por una minoría, de la Constitución de 1791, en vigor todavía oficialmente.

En la Asamblea, las luchas internas se recrudecen. Una vez eliminados los *feuillants*, los girondinos se encuentran frente a otros más radicales que ellos, los de la Montaña, que a su vez intentan no verse desbordados por la Comuna. Dialéctica que se complica con la oposición entre provinciales (los girondinos) y los parisinos (los *montagnards*). Cada facción, convencida de que encarna al pueblo cuando no representa más que una minoría, se arroga el derecho de hablar en nombre de todos. Y para justificar el mantenimiento de su poder por la coacción, los activistas inventan conspiraciones, preludio a la escalada de represión.

Juzgado en diciembre de 1792, Luis XVI es la víctima expiatoria de este proceso. Con vistas a llegar a lo irreparable, los de la Montaña quieren, según dice Danton, «lanzar un desafío a la cabeza del rey». Sin embargo,

incluso entre los girondinos, los que desean sinceramente salvar al monarca no pueden correr el riesgo de aparecer como republicanos tibios. A pesar de todo, se atreven a pedir que la sentencia sea ratificada por el pueblo, pero la propuesta es rechazada. El 18 de enero de 1793, la Convención declara al acusado culpable, pronunciándose 387 voces a favor de la muerte sin condiciones, y 334 a favor de la detención o la muerte condicional. Realmente, Luis XVI no ha cometido otro crimen que el de existir. «Si Luis puede ser objeto de un juicio —se indigna Robespierre—, siempre puede ser absuelto; puede ser inocente; ¿qué digo?, presuntamente lo es hasta que sea juzgado; pero si Luis es absuelto, si Luis puede ser presuntamente inocente, ¿qué pasa con la Revolución?». El 21 de enero de 1793, la ejecución del rey introduce una ruptura simbólica en la historia de Francia.

Lanzada a la conquista de Europa, la Convención se anexiona Bélgica y la ribera izquierda del Rin. Sintiéndose en peligro, Inglaterra se une a la coalición austroprusiana. En la primavera de 1793, se suceden las derrotas francesas. Bélgica es evacuada, Maguncia capitula, Alsacia es invadida, los ingleses ocupan Tolón. El asignado ha perdido la mitad de su valor. Entre la población, aumenta el descontento. Para no verse adelantados por la Comuna, los de la Montaña imponen medidas de excepción. Creado el 28 de marzo de 1793, el tribunal criminal extraordinario de París pronuncia sentencias inapelables y ejecutables de forma inmediata. En provincias y en los ejércitos, representantes en misión están encargados de controlar a las autoridades. Comités de vigilancia (habrá unos veinte mil en todo el país) expiden certificados de civismo. Tras redactar una lista de sospechosos, los interrogan y los mandan encarcelar. Desde este momento, emigrados y rebeldes son merecedores de la pena de muerte. Fundado el 6 de abril, el Comité de Salvación Pública extiende su influencia a todos los órganos civiles y militares del Estado, haciendo reinar una dictadura implacable.

El 2 de junio de 1793, con la ayuda de las secciones parisinas, los *montagnards* vencen a sus adversarios: veintinueve diputados girondinos son arrestados. En Normandía, en el suroeste y el sureste, los girondinos provocan una insurrección en contra de la capital. En las fronteras, la situación no mejora: Alsacia y el norte están invadidos. En febrero, 300 000 hombres han sido movilizados.

Es el momento en el que la Vendée toma las armas. ¿Nostalgia del Antiguo Régimen? Reynald Secher ha demostrado que esta región (que se extiende más allá del actual departamento de la Vendée) no era una provincia atrasada, sometida a los sacerdotes y los nobles.[132] Como en todas partes, han entrado las nuevas ideas. En 1789, los cuadernos de quejas y la reunión de los Estados Generales fueron recibidos con esperanza. En 1790, los vendeanos compraron bienes nacionales. Pero la obligación impuesta a los sacerdotes de someterse a la Constitución Civil del clero suscitó un malestar que fue creciendo, en 1791, y que culminó, en 1792, con la persecución de los sacerdotes. Dando lugar a innumerables incidentes, el reclutamiento lanzado en 1793 provoca el estallido.

La revuelta de la Vendée es un levantamiento popular: son los campesinos los que obligan a los nobles a servirles como oficiales. Los insurrectos empiezan coleccionando victorias, fracasan ante Nantes pero toman Saumur y Angers. «Destruid la Vendée», lanza Barère en la Convención. Durante el verano de 1793, el Comité de Salvación Pública reúne varios ejércitos que tienen por consigna no dar cuartel. Atravesando el Loira, las familias vendeanas intentan escapar de la tenaza que les rodea. Los sublevados invaden Le Mans, avanzan hacia Normandía, pero se repliegan ante las fuerzas. El 23 de diciembre de 1793, el resto del «ejército católico y real» es aniquilado en Savenay. «Ya no hay Vendée —anuncia Westermann en la Convención—. Ha muerto bajo nuestro sable libre. He aplastado a los niños bajo los cascos de los caballos, masacrado a las mujeres que no parirán a más bandidos. No tengo que reprocharme ningún prisionero. He exterminado a todos».

Es solo el primer acto de la tragedia. En Nantes, Carrier hace reinar un terror espantoso, ahogando a 10 000 inocentes en el Loira. «Convertiremos a Francia en un cementerio —proclama— si no podemos regenerarla a nuestro modo».

Para prevenir una nueva sublevación, las columnas infernales de Turreau recorren el país. Entre diciembre de 1793 y junio de 1794, masacran a la población, incendian granjas y aldeas, destruyen cosechas y rebaños. Según los cálculos de Reynald Secher, de 815 000 habitantes de la Vendée, murieron 117 000, es decir, una persona de cada ocho. Otro

historiador, Jacques Hussenet, aumenta las cifras. Según él, entre 1793 y 1796, las guerras de la Vendée provocaron en los dos campos, de 140 000 a 190 000 víctimas, entre la quinta y la cuarta parte de la población, y de forma local un tercio o la mitad.[133] Sin embargo, en el momento crítico de la represión, en 1794 ya no peligraba la República. Ni en el interior, puesto que los vendeanos habían sido militarmente aplastados, ni en el exterior, tras acumular victorias los ejércitos franceses entre octubre y diciembre de 1793. ¿*Populicidio* (la palabra es de Babeuf) o genocidio? Cualquiera que sea el término adecuado, si la operación de mantenimiento del orden se transformó en empresa exterminadora, fue por razones ideológicas. Representantes enviados por el general Haxo se lo escribían: «Hay que aniquilar a la Vendée porque se ha atrevido a dudar de las ventajas de la libertad».

El Terror a la orden del día

El 24 de junio de 1793, la Asamblea adopta una nueva Constitución, suspendida el 10 de octubre siguiente: «El gobierno provisional de Francia será revolucionario hasta conseguir la paz»: es el triunfo del régimen de excepción. El país se encuentra abandonado en manos del Comité de Salvación Pública, que pone «el Terror a la orden del día». El 17 de septiembre de 1793, la ley de Sospechosos generaliza un sistema que ya funciona. La ley extiende su campo de acusación a todos los que no han atentado efectivamente contra la República, todo francés pasa a ser un culpable potencial. «No solamente tenéis que castigar la los traidores —clama Saint-Just—, sino incluso a los indiferentes. Tenéis que castigar a cualquiera que sea pasivo ante la República y no haga nada por ella».

El Tribunal Revolucionario está permanentemente reunido. El acusador público Fouquier-Tinville, personaje corrupto y acribillado a deudas, decide sobre la vida y la muerte de sus víctimas en función de sus recursos y de su docilidad. Los que esperan para ser juzgados y poseen medios para pagar son recluidos en un hospital psiquiátrico; cuando ya no pagan, son conducidos a la cárcel y a la guillotina. En Lyon, ciudad que se rebela en mayo de 1793 para ser nuevamente sometida seis meses más tarde, los sublevados son tan numerosos que se les ejecuta a cañonazos. Hay que «reducir la población en más de la mitad», lanza el convencional Jean Bon Saint-André.

La política antirreligiosa alcanza su paroxismo en esta época. El calendario de Fabre d'Églantine, en vigor a partir del 5 de octubre de 1793, sustituye el domingo por el *décadi*. Igual que para el recuento de años a partir del nacimiento de la República, esta cronología, que rompe con el pasado, tiene como objetivo borrar la antigua división del tiempo instituido por el cristianismo. El 10 de noviembre de 1793, Nuestra Señora de París pasa a ser templo de la Razón. Ahí es donde se desarrollará el culto al Ser Supremo, rito laico inventado por Robespierre. El 23 de noviembre de

1793, se cierran todas las iglesias parisinas. Se toma idéntica decisión en los lugares controlados por los «implacables». En la capital o en provincias, una oleada de vandalismo ataca los edificios religiosos, que son saqueados, mutilados y a veces destruidos. El diputado de l'Oise, Anacharsis Cloots, se proclama «enemigo personal de Jesucristo».

Protestantes y judíos habían acogido la Revolución favorablemente, esperando la emancipación total que Luis XVI no había tenido tiempo de darles. Se desengañan pronto. Entre noviembre de 1793 y marzo de 1795, no es únicamente el catolicismo el que está fuera de la ley: reformados o judíos, se cierran todos los lugares de culto. En Metz, las sinagogas son devastadas. En Alsacia, se queman los libros hebraicos y los ornamentos sagrados. Los rabinos pasan a ser clandestinos. Baudot, comisario de la Convención para los ejércitos del Rin y del Mosela, reclama «la regeneración guillotina» para los judíos que «ponen la codicia en lugar del amor por la patria, y sus ridículas supersticiones en lugar de la Razón». Un judío de Burdeos declarado sospechoso, Jean Mendès, se atreve a afirmar en la audiencia que «sus principios religiosos no concuerdan con la Constitución». Se le envía a la guillotina.

A principios del año 1794, se han liberado las fronteras. Algunos oficiales han conocido ascensos fulgurantes, dando a la Revolución una generación de jóvenes generales que serán los mariscales de Napoleón. Las tropas francesas dirigen una ofensiva que les llevará a la victoria de Fleurus (26 de junio de 1794). En el interior, ya se ha dicho, la Vendée es aplastada y la insurrección federalista aniquilada. Es el momento de apogeo del Terror. Entre marzo y abril de 1794, Robespierre elimina a sus rivales, hebertistas y dantonianos. «El gobierno de la Revolución —afirma el Incorruptible— es el despotismo de la libertad en contra de la tiranía». La ley del 22 de pradial del año II (10 de junio de 1794) instituye el Gran Terror. En París se quintuplican los efectivos del Tribunal Revolucionario, los interrogatorios previos y los abogados se suprimen. La guillotina funciona seis horas al día, despachando a 900 condenados al mes. En el transcurso de los diez meses de dictadura de Robespierre, fueron encarceladas 500 000 personas, 300 000 confinados a residencia, 16 594

guillotinados. Cuando evocaba a los «sospechosos», Couthon no se mordía la lengua: «No se trata tanto de castigarlos como de aniquilarlos».

La opinión, sin embargo, está cansada de tanta sangre. Y los dirigentes revolucionarios, que temen permanentemente la depuración, están hartos de temblar por su propia vida. El 27 de julio de 1794 (9 de termidor del año II), Robespierre y sus amigos caen a su vez. El poder pasa a manos de terroristas arrepentidos o de oportunistas que han aceptado y avalado el Terror. Se suprimen la Comuna de París y el Tribunal Revolucionario. Son perseguidos los jacobinos y los diputados de la montaña. El relativo respiro de la reacción termidoriana no se nota sin embargo en el plano religioso. El 18 de septiembre de 1794, la Convención decide no pagar sueldos a ningún culto: desde entonces, la Iglesia está separada del Estado. En febrero de 1795, se restablece la libertad de cultos, pero los sacerdotes deben prestar un nuevo juramento de «sumisión y obediencia a las leyes de la República». En septiembre y octubre, los refractarios que creían poder salir de las sombras son víctimas de un nuevo Terror.

Robespierre ya no está aquí, pero el germen de la violencia siempre se extiende. El alza del coste de la vida y la miseria de los arrabales provocan nuevos disturbios, y una muchedumbre enfurecida invade la Convención el 20 de mayo de 1795. Asesinan a un diputado y presentan su cabeza en la Asamblea. Seis extremistas constituyen un gobierno, que la Guardia Nacional barre rápidamente. Encarcelados, los seis rebeldes intentan suicidarse con el mismo cuchillo: solo uno lo logra. Los demás, agonizantes, son arrastrados hasta la guillotina. En junio de 1795, después del fracaso monárquico de Quiberon, 700 emigrados son fusilados.

El 22 de agosto de 1795, la Convención termidoriana adopta una nueva Constitución. Esta prevé que la representación nacional esté formada por dos Asambleas, el Consejo de Ancianos, y el Consejo de los Quinientos. No obstante, un decreto añade que dos tercios de los diputados se escogerán entre los miembros de la Convención saliente. En cuanto al poder ejecutivo, está en manos de cinco directores, siendo regicidas todos los titulares elegidos. Con el Directorio, la Constitución puede ser nueva, pero el poder no cambia de manos: la Revolución continúa. El 5 de octubre de 1795, delante de la iglesia de Saint-Roch, Bonaparte ametralla a los

contrarrevolucionarios parisinos. El 25 de octubre, el último decreto de los termidorianos reproduce los textos de 1792 y 1793 concernientes a los eclesiásticos, y resucita en contra de los nobles la ley de Sospechosos de septiembre de 1793. Durante el año 1796, 1448 sacerdotes franceses y 8235 sacerdotes belgas fueron enviados a presidio a Cayena.

En las elecciones de abril de 1797, los convencionales salientes son derrotados: en los Consejos, los monárquicos tienen la mayoría. Entre directores jacobinos y Asambleas contrarrevolucionarias, pronto estalla el conflicto. El 4 de septiembre de 1797 (18 de fructidor del año V), se anula la elección de 200 diputados, y el Directorio llama al ejército. Al darse este golpe de Estado, fueron deportados a la Guayana 65 diputados y periodistas monárquicos. Luego, se amordaza a la oposición de izquierdas. Al subir los jacobinos en las elecciones de abril de 1798, se invalida a 106 diputados.

En 1799, el Directorio sufre un nuevo empuje de las izquierdas. El 18 de junio (30 de pradial del año VII), un golpe de Estado jacobino obliga a dimitir a tres directores, sustituyéndolos por extremistas. Enseguida se ve reavivado el espíritu revolucionario. El 12 de julio se vota una ley que instituye una lista de rehenes en cada departamento. La política antirreligiosa renace: se cierran o venden numerosas iglesias, y el Estado vuelve a lanzar el culto decadario. El 28 de agosto, Pío VI, prisionero de la República, muere en Valence. El año 1799 parece así marcar el fin del cristianismo en Francia. Levantamientos monárquicos estallan en Toulouse, Burdeos, la Vendée, Bretaña y Normandía.

En octubre de 1799, Bonaparte vuelve de Egipto. Desde su campaña de Italia de 1796 y 1797, su fama no ha dejado de crecer. Uno de los directores, Sieyés, se pone de acuerdo con él. El 9 de noviembre (18 de brumario del año VIII), después del nombramiento del joven general para el puesto de comandante de las tropas de París, los directores dimiten. El 10 de noviembre (19 de brumario), los Quinientos, que rechazan este golpe de Estado, son expulsados por el ejército. La Constitución del año VIII se promulga el 15 de diciembre de 1799. Primer cónsul, Bonaparte posee el poder ejecutivo y gran parte del poder legislativo, al tener los otros dos cónsules un poder solo consultivo. Se crean tres Asambleas, cuyos miembros son nombrados por el gobierno. El filósofo Cabanis —que ayudó

a Bonaparte a tomar el poder— dirá de esta Constitución: «La clase ignorante ya no ejercerá su influencia sobre la legislación ni sobre el gobierno; todo se hace para el pueblo y en nombre del pueblo, nada se hace por él ni bajo su dictado irreflexivo». La Revolución se termina con una dictadura.

Regenerar la humanidad: un proyecto totalitario

«Libertad, cuántos crímenes se cometen en tu nombre». Después de dos siglos, la frase, atribuida a madame Roland, que la habría pronunciado mientras subía a la guillotina, mantiene su vibración terrible. Sumando las condenas capitales pronunciadas por la instancia judicial, las ejecuciones sumarias, los fallecimientos en la cárcel y las víctimas de la guerra civil (mezclados ambos bandos), el balance total del Terror alcanza los 200 000 o 300 000 muertos. Es decir, el 1 % de la población de la época. A la escala de la Francia actual, ¡alcanzaría cerca de 600 000 muertos!

A pesar de las ideas recibidas, la primera víctima de esta hecatombe fue el pueblo francés. «Los aristócratas a las farolas», canta *la Carmagnole*. Pero durante la Revolución, un «aristócrata» no es un miembro de la nobleza: ya fuera artesano o campesino, es un rebelde en contra del nuevo régimen. «La palabra aristócrata significa, en general, un enemigo de la Revolución —señala Thomas Paine—. Se utiliza sin darle el sentido particular que se unía antaño a la aristocracia»[134]. Contabilidad macabra, los estudios estadísticos muestran que los guillotinados eran: un 31 % obreros o artesanos, un 28 % campesinos, un 20 % comerciantes o especuladores. Los nobles y los eclesiásticos suministraron respectivamente solo un 9 % y un 7 % de las víctimas.

¿Víctimas de la Revolución o víctimas del Terror? ¿Se puede separar la Revolución del Terror? Durante mucho tiempo, los historiadores de izquierdas (Aulard, Mathiez, Lefebvre, Soboul, Vovelle) han asumido el Terror, viendo los comunistas en la Revolución francesa la prefiguración de la Revolución bolchevique: Albert Mathiez saludaba «el rojo crisol donde se elabora la democracia futura sobre las ruinas acumuladas de todo lo que se refería al antiguo orden».

Los historiadores de derechas (Taine, Cochin, Gaxotte), estigmatizando el Terror, subrayaban que el proyecto jacobino —crear un hombre nuevo— estaba obligado a engendrar un sistema coercitivo.

Los liberales del siglo XIX (Thiers, Quinet, Tocqueville) eran los que más apurados se encontraban: ¿cómo alabar la Revolución dejando de lado el año 1793?

A partir de la década de 1960, estas separaciones empezaron a tambalearse. En 1965, François Furet y Denis Richet, dos antiguos comunistas, publicaban una obra que escandalizaba a la Sorbona.

Era la época en la que los estudios universitarios —dominados por Albert Soboul, mandarín de la izquierda— estaban todavía consagrados a la veneración integral de la empresa revolucionaria. En *La Revolución francesa*, Furet y Richet condenaban el Terror, en el que veían un patinazo que había ocurrido entre 1791 y 1792.[135] Era un primer paso —valiente— para distanciarse de la leyenda oficial.

¿Pero por qué señalar un solo patinazo en la historia de la Revolución? Lo hemos visto, los acontecimientos patinan en junio y julio de 1789, en octubre de 1789, en junio y en julio de 1791, en la primavera de 1792, en agosto y en septiembre de 1792, en marzo y en abril de 1793, en mayo y en junio de 1793. Y después del Terror propiamente dicho (septiembre de 1793), el mecanismo sigue: el Gran Terror de 1794, la Convención termidoriana (1795) y el Directorio (1795 a 1799) enlazan los patinazos.

Esta continuidad no escapó a François Furet. A medida que avanzaba en sus trabajos, hasta su muerte prematura (1997), el historiador fue más lejos. «La cultura política que conduce al Terror —señalaba en 1978— está presente en la Revolución francesa desde el verano de 1789. La guillotina se alimenta de su predicación moral»[136]. «El repertorio político de la Revolución —subrayaba en 1988— jamás ha dejado sitio a la expresión legal del desacuerdo»[137]. «Los hombres de 1789 —añadía en 1995— amaron, proclamaron la libertad de todos los franceses y privaron a muchos de ellos del derecho al voto, y a otros del derecho a ser elegidos»[138].

Furet tuvo un papel insustituible. Pues este hombre de izquierdas, adherido al liberalismo pero jamás a la contrarrevolución, se atreve a mirar la realidad de frente, uniéndose en cierto modo al punto de vista de historiadores a los que no se quería escuchar, por haber sido etiquetados como de derechas. El Terror, explica, está unido a la Revolución —seísmo que echa brutalmente por tierra las relaciones sociales— porque procede de

un proyecto explícito de ruptura con el universo anterior, cualquiera que sea su coste humano. Una reforma puede trastocar a los hombres: la Revolución los pulveriza.

En 1989, en el momento del bicentenario, los historiadores críticos con la mitología revolucionaria fueron los que llevaron la voz cantante (Chaunu, Tulard, Bluche). Desde entonces, las investigaciones no han hecho más que confirmar sus demostraciones.

En 1999, Alain Gérard publica un libro sobre la guerra de la Vendée pensada como punto focal del Terror. Analizando el concepto del hombre expresado en el discurso de los convencionales, el autor saca esta conclusión: si los vendeanos (y más allá, todos los contrarrevolucionarios o todos los oponentes al gobierno de Salvación Pública) debían ser liquidados, es porque encarnaban una sub-humanidad. «Es por principio humanitario por lo que elimino de la tierra de la Libertad a estos monstruos», afirmaba Laplanche, un representante de la Convención. Matar a la población civil era repudiar el mundo antiguo para regenerar la humanidad, con el objetivo de fabricar un hombre nuevo, digno de vivir en la nueva sociedad. Comentario de Alain Gérard: «La voluntad de liberarse de toda experiencia, de toda tradición, condena a la Revolución a ir a la deriva, y, en su momento, a la violencia integral»[139].

En el año 2000, Patrice Gueniffey dedica al Terror un ensayo en el que desarrolla una reflexión sobre la noción de poder. Según este historiador, la violencia revolucionaria prolonga el absolutismo real, porque, conservando el mismo poder, la soberanía nacional ha sustituido a la soberanía del rey. La tesis es discutible: por una parte, porque todas las barreras sociales que limitaban el poder del Estado han saltado por los aires con el fin del Antiguo Régimen, por otra, porque el mecanismo de la ley de Sospechosos no tiene precedentes en la historia moderna, ni siquiera en el peor momento de las guerras de Religión. Sin embargo, para Gueniffey «el Terror es el producto de la dinámica revolucionaria, y quizá de toda dinámica revolucionaria. En eso, es propia de la naturaleza misma de la Revolución, de toda revolución». Y señala el historiador: «La historia del Terror empieza con la de la Revolución y acaba con ella»[140].

Recordemos el grito de Barnave, el 23 de julio de 1789, después de que fueran asesinados los primeros inocentes: «¿Acaso esta sangre era tan pura?». Estas terribles palabras encierran toda la lógica del Terror. Para los extremistas, hay que purgar a la sociedad. El pueblo real tiene que ser sustituido por un pueblo ideal: los malos desaparecerán de la población, los buenos quedarán. ¿Por qué no mencionar que ese razonamiento se encuentra en algunos escritos de la Ilustración? Rousseau, en *El contrato social*, mantiene que «todo malhechor que ataca el derecho social, por sus fechorías se convierte en rebelde y traidor a la patria. La conservación del Estado es incompatible con la suya, uno de los dos tiene que perecer. El Terror procede también de la doctrina jacobina del Estado, que aspira a fundar la república sobre un pueblo sublimado, el de la teoría rousseauniana de la voluntad general».

Anticipadamente, es un principio totalitario. Purificar la población de sus elementos indeseables, aunque sea mediante el asesinato en masa, es un proyecto que se pondrá en práctica en el siglo XX, con regímenes monstruosos. Aunque las circunstancias no fueran las mismas, una misma cadena sangrienta une a Robespierre, Lenin, Stalin y Hitler. «Hay que subir más arriba, hasta el piso metafísico —escribe Alain Besançon—, para reconocer el parecido entre el paisaje de la Convención y el de los totalitarismos del siglo XX. El punto esencial es que se comete el mal en nombre del bien. El bien consiste en operar quirúrgicamente al mundo para extraer de él definitivamente el principio maligno»[141].

Después del Consulado, Bonaparte se convierte en el emperador Napoleón. Coronándose, corona la Revolución. No obstante, retoma el hilo de la historia nacional. No en su loca política extranjera, que asoló Europa, sino en su obra interna. Por muy centralizadora y burocrática que fuera, es inmensa. Prolonga la acción de la Constituyente. Retoma igualmente ideas procedentes de más lejos. Gaudin, hombre que restablece las finanzas, entró en la administración a finales del reinado de Luis XV y sus medidas fiscales se inspiran a menudo en el Antiguo Régimen. El Código Civil, marcado por el individualismo revolucionario (Renan le reprochaba el instituir una sociedad en la que el hombre nace huérfano y muere soltero), fue redactado por Tronchet, que era abogado en tiempos de Luis XVI. Este código

contiene gran parte de la legislación vigente antes de 1789. Ordenanzas de Colbert se integran así en el derecho contemporáneo. Como señala Jacques Bainville: «La Revolución mantuvo por lo menos tanto como innovó».

La igualdad ante la ley y ante el impuesto, la mejora de los mecanismos de ascensión social, la institución de asambleas representativas… todas esas medidas que la monarquía no supo emprender, se abonan en la cuenta de la Revolución. Pero otros países evolucionaron sin revolución. Es decir, sin ideología, sin ruptura, sin aniquilación, sin dictadura, sin partido único, sin violencia, sin guerra civil, sin Terror. Entre 1789 y 1799, la Revolución inauguró la fe en la utopía. Y legó a nuestra cultura política una profunda incapacidad para la reforma: en Francia, los cambios se dan en términos de relaciones de fuerzas, y a menudo de modo violento. No es seguro que este método sea el adecuado.

9. La Comuna de 1871

Era un ingenuo, pues era revolucionario.

JOSEPH ROTH

El 19 de abril de 2000, el alcalde de París, Jean Tibéri, inauguró una plaza denominada de la Comuna de 1871. Nueve meses antes, se había decidido bautizar con este nombre una glorieta del distrito XIII, con una mayoría municipal de derechas. Había sido sorprendente ver cómo unos concejales elegidos, valiéndose de la democracia liberal, rendían homenaje a un acontecimiento que pertenece a la imaginación de la izquierda socialista y comunista. Sobre todo si uno recuerda que los partidarios de la Comuna incendiaron el Ayuntamiento de París…

La Comuna de 1871, revuelta dirigida contra un Parlamento elegido por los franceses por sufragio universal, representa setenta y dos días de anarquía en el transcurso de los cuales un poder insurreccional reinó sobre la capital mediante el Terror. ¿Quién es el responsable de esa mancha sangrienta de la historia de Francia? ¿Es el republicano Thiers, que dejó que sus tropas llevaran la represión sin discernimiento, o son los partidarios de la Comuna, cuya utopía encerraba una violencia que nadie se atreve a recordar?

Derecho al voto o barricadas

Para comprender la Comuna, necesitamos volver hacia atrás. El drama de 1871 no se puede separar de las convulsiones de 1830 y 1848, en las que París ya se veía cubierto de barricadas. No puede tampoco disociarse de un descubrimiento efectuado a medida que se amplía el derecho al voto: en el siglo XIX, el sufragio universal es conservador, lo que condujo al París revolucionario a levantarse contra la democracia cuando esta no iba a su favor.

El 4 de junio de 1814, Luis XVIII concede una carta constitucional que garantiza las libertades individuales y la igualdad ante la ley. La Cámara de los diputados, elegida por sufragio restringido, comparte el poder legislativo con la Cámara de los pares nombrada por el rey. Bajo la Restauración, ultras y liberales se disputan la mayoría en la Cámara. Peticiones, multas, interpelaciones del gobierno: Francia descubre las lides parlamentarias. En 1824, Carlos X sucede a su hermano. Él, que tanto se impacienta ante la Cámara, no comprende que la Asamblea —designada por los 80 000 electores censitarios— es la representante de la burguesía. Y esta es volteriana en lo religioso y antidinástica en lo político. Pero por nada del mundo el rey consentiría el sufragio universal, en el que ve un factor revolucionario. Grave error.

En marzo de 1830, la Cámara pide la cabeza del presidente del Consejo, el ultra Polignac. En mayo, Carlos X disuelve la Asamblea. Pero en julio, las nuevas elecciones refuerzan la mayoría liberal. Tal como se lo permite el artículo 14 de la Carta, el rey y su ministro deciden gobernar por medio de ordenanzas. El 26 de julio, se disuelve la Cámara y se modifica la ley electoral, reduciendo el número de electores. A la mañana siguiente, el pueblo parisino se echa a la calle. El 28 de julio, se levantan las primeras barricadas en los arrabales populares. El 30 de julio, Carlos X retira sus ordenanzas. Demasiado tarde: la capital está en manos de los sublevados. En el Ayuntamiento, La Fayette manda izar la bandera tricolor. Algunos

reclaman la instauración de la república, pero los jefes de la oposición (Laffitte, Périer y Thiers) proponen el poder al duque de Orleans. El 3 de agosto, Carlos X parte para el exilio y, tres días más tarde, Luis-Felipe se convierte en rey de los franceses.

La gran mayoría del país se ha quedado alejada de los acontecimientos. Las «Tres Gloriosas» (27,28 y 29 de julio de 1830) son, sin embargo, el origen de un poderoso mito, que posee sus símbolos: la bandera tricolor, las barricadas, el Ayuntamiento de París y la columna de la Bastilla. Glorificado por el cuadro de Delacroix, *La Libertad guiando al pueblo* (imagen que habrá ilustrado centenares de libros de historia), este mito coagula reminiscencias de la gran Revolución: el pueblo de la capital es considerado como la vanguardia del pueblo francés, que tiene como misión llevar la libertad a los demás pueblos.

La Carta revisada de 1830 aumenta el carácter parlamentario de la monarquía. El censo es rebajado, pero permanece; se cuentan 170 000 electores en 1832, 250 000 en 1845. Napoleón se había apoyado en el principio del plebiscito, Luis XVIII y Carlos X en el principio de legitimidad: Luis-Felipe no disfruta de ninguno de estos recursos. Si su diplomacia pacífica produce el descontento entre los que sueñan con la epopeya imperial, satisface a las apacibles masas rurales y la burguesía media, pero esas no votan. La Guardia Nacional, tropa que mantiene el orden, recluta a hombres que tampoco votan. Por lo tanto, la Monarquía de Julio descansa sobre bases frágiles.

En 1847, una campaña de banquetes republicanos reclama la disminución del censo electoral. Guizot, presidente del Consejo, es contrario a ello. El 14 de febrero de 1848, manda prohibir un banquete en París. El 22 de febrero, una manifestación de protesta pide su dimisión. Se levantan barricadas en la capital. El 23 de febrero, el ejército dispara contra los manifestantes, pero la Guardia Nacional pacta con la muchedumbre. El rey destituye a Guizot y nombra primer ministro a Thiers. El 24 de febrero por la mañana, unas mil barricadas obstruyen las arterias de París. Thiers propone a Luis-Felipe hacerse con la ciudad por las armas, pero, no queriendo mantenerse en el trono al precio de una guerra civil, el rey

abdica. Por la tarde de este 24 de febrero de 1848, Lamartine proclama la república y Luis-Felipe emprende el camino hacia Inglaterra.

De nuevo, los acontecimientos fueron un episodio parisino, provocado por un golpe de fuerza de la calle. En ningún momento se consultó a Francia: ¿quería la revolución?

Apenas instalado, el gobierno promete el derecho al trabajo. El 26 de febrero de 1848, para emplear a los parados, crea los Talleres Nacionales. Cambio esencial, se instituye el sufragio universal para todas las elecciones (estando sin embargo excluidas las mujeres), en primer lugar para las legislativas que acaban de convocarse. En la izquierda, los más radicales están preocupados: «Reconozco que me han entrado escalofríos cuando me he enterado de que el sufragio universal estaba instalado en Francia», reconocerá Jean Macé, el futuro fundador de la Liga de la Enseñanza. ¿Qué hacer si los electores dan la victoria a la reacción? El 17 de marzo, los socialistas reclaman el aplazamiento de la votación, y la «dictadura del progreso».

El 23 de abril de 1848, van a votar el 84 por ciento de los 9,4 millones de franceses inscritos en las listas electorales. De 800 escaños de diputados, los republicanos avanzados consiguen menos de 100, repartiéndose la mayoría entre moderados y monárquicos. Revelación sorprendente: el sufragio universal es conservador. Esto no conviene a los extremistas, aunque se digan demócratas. El 15 de mayo, unos amotinados invaden la Cámara y toman el Ayuntamiento. Sin embargo, la Guardia Nacional vuelve a controlar la situación. El fracaso de este intento de sublevación solo es una tregua. El 21 de junio se cierran los Talleres Nacionales por orden de la Asamblea, después de no haber conseguido dar trabajo a nadie, aunque sí servir de focos de agitación. Esta decisión actúa como detonador: el 23 de junio, se montan unas barricadas en París. La Asamblea confía entonces plenos poderes al general Cavaignac, que tarda tres días en acabar con la insurrección. El balance es grave: 4000 muertos entre los rebeldes, 1600 entre las fuerzas del orden. «La república tiene suerte, puede disparar contra el pueblo», sonreirá tristemente Luis-Felipe.

En las elecciones locales de agosto de 1848, las provincias votan masivamente a la derecha, apoyando la reacción burguesa. La Constitución

promulgada en el mes de noviembre siguiente prevé la elección, por medio del sufragio universal, de un presidente de la república dotado de un mandato para cuatro años. El 10 de diciembre de 1848 es elegido Luis-Napoleón Bonaparte con el 74 por ciento de los votos. Votaron a su favor los campesinos conservadores, los ciudadanos liberales así como los obreros revolucionarios: su nombre sirvió de aglutinante.

En mayo de 1849, la elección legislativa lleva al poder a una Asamblea en la que los monárquicos son mayoría. No obstante, reiterando el error de la Restauración y de la Monarquía de Julio, no comprenden que el sufragio universal no es un factor revolucionario: en 1850, la Asamblea reduce en 3 millones el número de electores.

En sentido inverso, el príncipe-presidente, sirviéndose de la democracia, se constituye una clientela política. Con la idea de hacerse elegir de nuevo, Luis-Napoleón necesita una revisión constitucional que autorice a efectuar un segundo mandato. La Asamblea se niega, pues los monárquicos tienen la esperanza de salir del atolladero en el que les sitúa la división dinástica entre orleanistas y legitimistas. Bonaparte prepara entonces un golpe de Estado. El 2 de diciembre de 1851, después de arrestar a 230 diputados —monárquicos o republicanos—, se disuelve la Asamblea.

La II República era un régimen paradójico, nacido de las barricadas parisinas y dotado por el país de una Asamblea en sus tres cuartas partes monárquica. Le sucede una dictadura, pero Francia esperaba una mano firme: el 21 de diciembre de 1851, por 7 millones de síes contra 600 000 noes, un plebiscito aprueba «el mantenimiento de la autoridad de Luis-Napoleón Bonaparte». El 14 de enero de 1852, la nueva Constitución confía el poder ejecutivo al presidente de la República, elegido por sufragio universal por diez años. Conociendo el sentido monárquico de las provincias, Luis-Napoleón propone, el 7 de noviembre de 1852, el restablecimiento de la dignidad imperial en su persona. El 21 de noviembre, por 7 800 000 síes contra 250 000 noes, los electores refrendan esta elección. El 2 de diciembre de 1852, se proclama el Imperio. Alternativamente conservador y revolucionario a fin de contentar las diferentes tendencias de los franceses, habiendo reducido a la impotencia a

la oposición, Napoleón III gobernará mucho tiempo solo, sostenido por las masas rurales, la Iglesia y la burguesía liberal.

1870: guerra y paz

Por ideología, el emperador era favorable al principio de las nacionalidades. Lo mismo que había apoyado la unificación italiana, verá en sus comienzos de manera favorable los esfuerzos de Bismarck para lograr la unidad alemana. Pero en 1866, cuando los prusianos aplastan a los austríacos en Sadowa, Napoleón III se despierta: su política ha favorecido a una potencia que pasa a ser amenazadora.

A principios de julio de 1870, se desarrollan unas negociaciones en Ems, en Alemania, entre el embajador de Francia y el rey de Prusia, sobre la candidatura del príncipe de Hohenzollern-Sigmaringen al trono de España, candidatura a la que se opone Napoleón III. Cuando hace público el contenido de la entrevista, Bismarck deforma voluntariamente el sentido de la información, dándole una forma insultante para los franceses. El canciller quiere guerra: la tendrá.

En París, se enciende la opinión. A pesar de la oposición de Thiers, el cuerpo legislativo acepta el compromiso contra Berlín. El 19 de julio, segura de su fuerza, Francia declara las hostilidades. «El ejército prusiano no existe», gallea el ministro de la Guerra, el mariscal Leboeuf. Quimera: desde el 12 de agosto, la batalla de las fronteras está perdida. Y sobre suelo francés, las derrotas se suceden. El ejército de Bazaine está cercado en Metz. El 2 de septiembre de 1870, Napoleón III capitula en Sedán. Es apresado junto con 100 000 hombres. La noticia del desastre llega a París el 3 de septiembre. Enseguida, una consigna recorre la ciudad: reunión al día siguiente en la plaza de la Concordia. El 4 de septiembre, una masa de 100 000 personas desborda a la tropa, cerca el Palais-Bourbon e invade la Cámara. Ante un hemiciclo lleno de amotinados, Léon Gambetta pronuncia la deposición del emperador. A propuesta de Jules Favre, los jefes de la izquierda se dirigen al Ayuntamiento, rodeado también por los manifestantes. De forma simbólica, se proclamará aquí la república. Bajo la presidencia del general Trochu, se constituye un gobierno provisional de la

Defensa nacional. Étienne Arago es nombrado alcalde de la capital. Una vez más, el cambio de régimen se ha producido por la presión de la calle, sin que haya sido consultada la opinión. Por otra parte, el nuevo poder clausura las Asambleas. La república del 4 de septiembre de 1870 es la república de París.

Si creemos la leyenda, el puro fervor patriótico habría sido el que animaba a los padres fundadores de la III República. La verdad obliga a decir que no es cierto, o por lo menos que no siempre es cierto. Los reflejos ideológicos han tenido su parte en los acontecimientos.

El 1 de agosto de 1870, cuando empezaban las operaciones militares, *Le Rappel*, periódico republicano, imprimía estas líneas: «Francia corre, en estos momentos, dos peligros. El peligro de la derrota es el menor, porque es el menos probable. El más serio es la victoria». Al conocer un hecho de armas en el que los prusianos habían sido rechazados, Alfred Naquet, según Jules Valles, «lloraba de rabia». El 7 de agosto, al enterarse de la primera derrota francesa, Jules Favre se alegraba: «Los ejércitos del emperador están vencidos». El 9 de agosto, cuando el conflicto estaba en su apogeo, 20 000 manifestantes exigían el destronamiento de Napoleón. El 14 de agosto, Blanqui, viejo agitador que acumulaba veinte años de cárcel, intentaba en vano atacar el cuartel de bomberos de la Villette para procurarse armas con el fin de sublevar París. Después del desastre de Sedan, Francisque Sarcey, crítico dramático, anotaba en su diario: «No creo haber disfrutado tanto del goce de vivir como en estas últimas horas. Hoy, era la nación misma la que iba a levantarse en armas y resolver sus asuntos. Volveríamos a comenzar el 92».

Republicana o socialista, la izquierda vive siempre en el culto del levantamiento en masa, en el mito de la guerra contra los reyes, los nobles y los sacerdotes. En 1870, antes que afligirse por la derrota de Francia, los republicanos saludan la caída de Napoleón III.

Socialmente, las grandes obras de Haussmann han cortado París en dos. Al oeste los ricos, al este los pobres. El desarrollo económico del Segundo Imperio no ha beneficiado a los distritos en los que predominan el artesanado y la pequeña industria. En 1800, la ciudad y los suburbios contaban con 550 000 habitantes; hacia 1850 eran un millón; en 1870 son

1.900 000, de los que solamente el 35 por ciento son parisinos de nacimiento. Atraída por las múltiples obras iniciadas por el Imperio, una franja de antiguos campesinos, sacados de su ambiente y marginales, se había instalado en los barrios periféricos o en las comunas colindantes. Entre esa población reina la miseria, con su cortejo de criminalidad, alcoholismo y nacimientos ilegítimos. Mientras que en el país se produce un renacer religioso, la práctica está en constante retroceso en la capital. Y para el pueblo bajo, el ideal republicano sirve de fe. «El obrero parisino —señala Jacques Chastenet— es, a su manera, profundamente patriota. Pero la Francia a la que rinde culto es menos una patria hecha de campos, bosques, casas y tumbas, que una patria ideológica»[142]. Minoritario, el socialismo ha hecho su aparición. Fundada por Marx en 1864, la Asociación Internacional de Trabajadores posee su sección francesa. Engels les ha avisado: «Batirse contra los prusianos por la burguesía sería una locura». Ellos solo piensan en la lucha de clases.

Frente al gobierno que se reúne en el Ayuntamiento, la municipalidad propiamente dicha hace oír su voz y Arago nombra a alcaldes de distrito muy de izquierdas. Por su lado, los delegados de la Internacional han creado un Comité central republicano para los veinte distritos. En cuanto a la jefatura de policía, está infiltrada por los blanquistas. A su regreso del exilio, Victor Hugo arenga a los franceses: «Los prusianos son 600 000, vosotros sois 37 millones. ¡Levantaos y soplad encima!». Pero se multiplican las fuentes de poder, rivalizan, y luchan entre sí. ¿Quién podría ganar una guerra en esas condiciones?

En París, el derrumbamiento de la autoridad y el acercamiento del enemigo provoca la huida de la población adinerada. A la inversa, los habitantes de las aldeas que están junto a la capital se cobijan en el interior del cinturón fortificado. El gobierno almacena aprovisionamientos y reúne tropas: 100 000 soldados, 100 000 guardias nacionales de provincias, 100 000 guardias del departamento del Sena. Pero estos últimos eligen a sus oficiales y los revocan cuando no les convienen. En total, medio millón de hombres que forman, según Stéphane Riais, «una masa indisciplinada cuyo ardor belicista solo iguala su incompetencia militar»[143].

El 19 de septiembre, la capital está cercada. Al asediar París, Bismarck no tiene intención de asaltarlo: quiere matar a la ciudad de hambre. El 7 de octubre, Gambetta sale en un globo aerostático. En Tours, y luego en Burdeos, el delegado del gobierno moviliza a 600 000 hombres. El esfuerzo es indudable, pero la ideología no se arrincona. Se deja a un ejército de bretones, acusados de monárquicos, sin armas y sin aprovisionamientos en el campamento de Conlie, cerca de Le Mans, y allí mueren los hombres de hambre y de enfermedad. Lleno del concepto revolucionario de la invencibilidad del pueblo en armas, Gambetta azuza una propaganda que hará todavía más amarga la derrota final. Durante el nevado invierno de 1870-1871, a pesar del heroísmo de algunos regimientos y de algunos éxitos, estas tropas improvisadas serán derrotadas en Orleans (3-4 de diciembre de 1870), en Saint-Quentin (19 de enero de 1871), en Le Mans (11-12 de enero), en Belfort (17 de enero).

En París, por otra parte, los intentos de salida resultan desastrosos. El 28 de octubre de 1870, los prusianos toman Le Bourget. El mismo día, se sabe que Bazaine, bloqueado en Metz, se ha rendido sin luchar y ha entregado 170 000 hombres a los alemanes. Circula un rumor: el gobierno va a pedir el armisticio. El 31 de octubre, una muchedumbre manipulada por los blanquistas invade el Ayuntamiento. Gritando que les traicionan y reclamando la guerra a ultranza, los amotinados retienen prisionero al gobierno. Batallones leales hacen fracasar el alzamiento, pero se adopta un compromiso: habrá nuevas elecciones municipales al día siguiente. El 1 de noviembre, el gobierno retrasa la votación y decide organizar un plebiscito al cabo de tres días. El 3 de noviembre, los electores deben contestar a esta pregunta: «¿La población de París mantiene los poderes del gobierno de Defensa Nacional, sí o no?». Él sí gana por 557 996 votos, pero él no obtiene, así y con todo, 62 638 sufragios, concentrados en los barrios del este de la capital. Estos mismos distritos (XI, XVIII, XIX, XX) votan a los partidos de vanguardia en las elecciones del 5 y 7 de noviembre. Detrás de esta fisura geográfica y sociológica, se dibuja la futura Comuna.

Bismarck trata de desmoralizar a los parisinos. Sus cañones tienen un alcance de 8 kilómetros. Se sirve de ellos. El 27 de diciembre de 1870 empieza el bombardeo de los fuertes de la periferia, el 5 de enero de 1871 el

de los barrios del sur de la capital. En veintitrés días se contabilizan 100 muertos y 400 heridos. Las epidemias aparecen, triplicando la tasa de mortalidad. Es el «año terrible». Los parisinos tienen miedo. Tienen frío. Tienen hambre. Jules Ferry, que ha sustituido a Arago como alcalde, organiza las restricciones alimentarias. Los panaderos fabrican pan añadiendo arroz y avena. Desde el mes de noviembre, solo se puede comprar carne de caballo. Pero en los mercados pronto se venden cuervos, gatos, perros, ratas. Los privilegiados comparten los animales exóticos del zoo del Jardín des Plantes.

Lo único que no falta es el alcohol. La absenta, cuyo consumo aumenta un 500 por ciento, hace estragos. En un ambiente avinado y ahumado, los afiliados a los clubes discuten hasta el alba sobre la revolución social. Periódicos, folletos, carteles, comités de vigilancia: siempre la nostalgia de 1792 y los recuerdos de 1830 y 1848.

El 19 de enero, una salida organizada por Trochu acaba en Buzenval. Vencidos por los prusianos, 80 000 hombres vuelven con 5000 muertos y heridos. Consultados, los alcaldes de distrito se niegan a capitular. El 21 de enero, una panda de agitadores libera a los presos políticos de la cárcel de Mazas, luego ocupa el Ayuntamiento del distrito XX. El 22, al grito de «¡Viva la Comuna! ¡Guerra a ultranza!», se produce un nuevo intento de sublevación en el Ayuntamiento. Los manifestantes intentan sobornar a los soldados de la guardia móvil de Finistère que vigilan el edificio, pero estos solo comprenden el bretón. La tropa abre fuego. Un centenar de dirigentes revolucionarios es arrestado. Trochu, sin embargo, dimite del gobierno.

El 18 de enero, se proclama el Imperio alemán en la galería de los Espejos de Versalles. Bismarck ha alcanzado su objetivo: la unidad alemana alrededor de Prusia. El 26 de enero, Jules Favre, ministro de Asuntos Extranjeros, firma un alto al fuego con los plenipotenciarios del Reich. El 28 de enero, a fin de permitir la elección de una Asamblea Nacional, se decreta el armisticio por veintiún días. El 8 de febrero se organiza en todo el país la votación legislativa, incluso en los departamentos ocupados. El voto se realiza por sufragio universal. La Asamblea elegida es conservadora: 200 legitimistas, 200 orleanistas y 30 bonapartistas por 200 republicanos moderados y 20 representantes de la extrema izquierda. Los diputados más

radicales, partidarios de proseguir la guerra (Louis Blanc, Gambetta, Víctor Hugo o Garibaldi), fueron todos designados por la capital. Las provincias votaron masivamente contra la revolución parisina y a favor de la paz. «Mayoría de campesinos, vergüenza de Francia», escribe el republicano Adolphe Crémieux. Entre ciertos historiadores, la Asamblea elegida el 8 de febrero es vista siempre con condescendencia. «¿Acaso el sufragio universal —comenta Emmanuel Le Roy Ladurie— solo sería legítimo con la condición de que se vote a la izquierda?»[144].

La Asamblea se reúne en Burdeos. Aun siendo mayoría, los 400 monárquicos siguen sin embargo divididos por la cuestión dinástica: la cuestión del régimen es aplazada. El 17 de febrero, Adolphe Thiers es nombrado jefe del poder ejecutivo de la república. Con setenta y tres años, abogado, periodista, historiador, opositor bajo la Restauración, ministro y luego presidente del Consejo bajo la Monarquía de Julio, jefe de la Unión Liberal bajo el Segundo Imperio, este gran burgués adherido a la república («el régimen que menos nos divide») está en el apogeo de su poder. Él, que puso en guardia ante la guerra, en 1870, tiene que ajustar dos cuentas con los extremistas: odia el belicismo irresponsable, y detesta todavía más el desorden social. Thiers aprovecha el armisticio para acelerar las negociaciones con los alemanes: Francia deberá abandonar Alsacia (menos Belfort) y la Lorena moselana (con Metz), y pagar una indemnización de 5000 millones de francos-oro. El 26 de febrero se firman los preliminares de la paz en Versalles. Tres días más tarde, en Burdeos, la Asamblea ratifica las condiciones convenidas, pero 107 votos de izquierda, con todos los diputados de París, se declaran en contra de la paz. El 10 de mayo, Jules Favre irá a Frankfurt a firmar la paz.

Bismarck había exigido que sus tropas desfilaran en los Campos Elíseos. El 1 de marzo, los alemanes entran en París. Esta humillación añadida electriza a la población. El 3 de marzo, los delegados de doscientos batallones de la Guardia Nacional se organizan en Federación Republicana de la Guardia Nacional. De ahora en adelante se les llamará federados. Como desafío ante la mayoría monárquica de la Asamblea, lanzan una proclama afirmando que «la república es el único gobierno posible».

La primera quincena del mes de marzo de 1871 se caracteriza por una agitación endémica. Son atacados los puestos de policía, saqueados los depósitos de armas. En ciertas unidades del ejército regular, estallan motines. En la misma época, Thiers adopta medidas desafortunadas. Con vistas a restablecer la disciplina en la Guardia Nacional, confía el mando al general D'Aurelle de Paladines, un bonapartista. Luego suprime el sueldo de los guardias nacionales, siendo su única fuente de recursos. Por otra parte, el gobierno pone fin a la moratoria de los alquileres y de los efectos de comercio, que había sido decretada al iniciarse la guerra. Al no haberse reiniciado la actividad económica, esta medida condena a 40 000 artesanos y comerciantes a la quiebra.

El 11 de marzo, la Asamblea deja Burdeos para ir a Versalles. ¿Por qué no a la capital? Consciente de que sube la tensión, Thiers desea evitar a los diputados la amenaza de la calle. Pero los republicanos ven ahí el anuncio de un golpe de Estado o de una restauración monárquica. No obstante, el 15 de marzo, el jefe del poder ejecutivo y su gobierno se instalan en el Quai d'Orsay. Disponen de pocas fuerzas leales y están aislados en una ciudad que les es hostil. Un poder alejado o debilitado, un clima inquieto, fuerzas revolucionarias activas: todo está dispuesto para la explosión.

La Comuna: los fanáticos en el poder

La primera sesión de la Asamblea se ha dispuesto para el 20 de marzo. Para demostrar su autoridad, Thiers decide que, antes de esta fecha, el gobierno tomará posesión de los cañones situados sobre las alturas de París: para evitar que los alemanes se apoderaran de ellos en su breve paso, los guardias nacionales habían subido doscientas piezas de artillería a Montmartre. Al amanecer del 18 de marzo, la operación se inicia con tranquilidad. Pero, al no haber previsto ningún tiro de animales, la bajada de los cañones resulta complicada. Poco a poco, los curiosos salen de sus casas. La muchedumbre se enfurece. La maestra Louise Michel, a la que llamarán la Virgen Roja, interpela a los soldados: «¿Vais a disparar sobre nuestros hijos?». Cediendo a la presión, el regimiento 88 de Infantería de línea confraterniza, se rinde y desarma a sus oficiales. Algunas horas más tarde, el general Lecomte y el general Thomas, que fueron hechos prisioneros, son linchados en su celda. La primera sangre se ha derramado.

El movimiento se extiende. En los barrios populares, los guardias nacionales ocupan los edificios oficiales. A medianoche, la bandera roja ondea sobre el Ayuntamiento. El comité central de los federados ejerce ahí el poder. Obligadas a retirarse hasta el Sena, las tropas fieles al gobierno evacúan la capital y escoltan a Thiers y a sus ministros hasta Versalles. De golpe, el jefe del poder ejecutivo ha escogido su estrategia: para aplastar mejor la revuelta, dejará que se extienda. En la ciudad, los días 21 y 22 de marzo, los partidarios del orden se manifiestan pacíficamente en contra de la confiscación de la legalidad por bandas armadas. El 22, los federados abren fuego sobre la muchedumbre desarmada. No solo se inicia una revolución, es un nuevo terror.

Con intención de legitimar su autoridad, los federados organizan elecciones municipales. El 26 de marzo, los revolucionarios ganan fácilmente. Sobre 485 000 inscritos, la votación solo ha atraído a 229 000 electores: el 53 por ciento de los parisinos no han votado, porque se

abstuvieron o porque formaban parte de las 100 000 personas que habían huido desde el 18 marzo. En el clima de miedo que reina, no es posible ninguna oposición organizada, menos aún cuando Thiers ha ordenado a los funcionarios abandonar su puesto. En París, proclamada «ciudad libre», la municipalidad se comporta como poder soberano, habiendo roto con el gobierno. Se constituyen nueve comisiones (finanzas, ejército, justicia, policía, industria, relaciones exteriores, enseñanza…), que parecen ministerios. El 28 de marzo, el nuevo consejo es solemnemente entronizado. Con banderas rojas a la cabeza de la marcha, entonando *La marsellesa* o *Le chant du départ*, 200 000 personas instalan a los elegidos en el Ayuntamiento. La Asamblea que se erige como Comuna de París es bastante heteróclita. Los elementos de la izquierda moderada o los radicales dimitirán más o menos rápidamente. Los que quedan representan a todas las camarillas y subcamarillas revolucionarias. Arrestado antes del 18 de marzo, Blanqui no aparece. Pero sus discípulos están aquí, como el tipógrafo Benoît Malôn que quiere que la Comuna sea «la organización insurreccional permanente del proletariado». También encontramos a revolucionarios del 48, como el periodista Félix Pyat. Federalistas proudhonianos que piden la formación de una «federación libre de las comunas de Francia». Jacobinos, como Charles Delescluze, veterano de 1830 que habla de resucitar la Comuna de 1792. Miembros de la Internacional. Anarquistas, discípulos de Bakunin. Y luego idealistas inclasificables, como el novelista Jules Valles, el pintor Gustave Courbet o el cancionetista Jean-Baptiste Clément, autor de *Le temps des cérises*.

Esa diversidad ideológica provoca la mayor cacofonía en la Comuna. El comité central de la Federación, que conserva el poder militar, es otra fuente de divergencia. En cuanto a los alcaldes de distrito, en conjunto son radicales, al igual que Clemenceau, alcalde de Montmartre. Para conservar su puesto, zigzaguean entre la Comuna y los comités de la Guardia Nacional.

La confusión engendrada por la multiplicación de las instancias dirigentes se acentúa debido al cúmulo de sociedades secretas y clubes (club de los Amigos del Pueblo, club de los Proletarios, club de la Revolución) que interfieren en las instituciones oficiales. Todos viven los

acontecimientos bajo el patrocinio de los Grandes Antecesores. En septiembre de 1870, cuando lanzó *La Patrie en Danger*, Blanqui fechó su periódico el 20 de fructidor del año 78. Raoul Rigault, un desequilibrado convertido en jefe de la policía de la Comuna (se le vio diseñar una guillotina de vapor que podía despachar trescientas cabezas al día), es capaz de citar el día y la hora de cualquier réplica de Robespierre o Saint-Just. En la prensa favorable a la Comuna (el *Cri du Peuple* de Jules Valles, *Le Mot d'Ordre* de Rochefort, *Le Réveil* de Delescluze, *Le Vengeur* de Félix Pyat), el lenguaje *sans-culotte*[145] es de rigor. Después de los primeros combates, la comisión ejecutiva de la Comuna se ensaña con los «*chouans*[146] de Charette» y los «vendeanos de Cathelineau» que habrían atacado Neuilly: pura imagen de propaganda.

El 18 de abril, en una solemne «Declaración al pueblo francés», la Comuna da a conocer su programa: «Es el fin del viejo mundo gubernamental y clerical, del militarismo, del funcionarismo, de la explotación, de la especulación, de los monopolios y de los privilegios, causas de la servidumbre del proletariado, de las desgracias y de los desastres de la patria». Debido a la resistencia presentada por los menos irrealistas, las medidas sociales de la asamblea comunal no son de un extremado alcance revolucionario: jornada de trabajo de diez horas, supresión del trabajo de noche en las panaderías, restablecimiento de la moratoria de alquileres y efectos de comercio, abolición de las multas patronales y de las retenciones sobre los salarios. Si bien los objetos empeñados en el monte de piedad son restituidos a sus propietarios, no se tocan las reservas de oro del Banco de Francia, por respeto a «la fortuna de la nación». Esta ingenuidad provocará la burla de Marx.

Es en el aspecto simbólico en el que la Comuna deja su marca. La bandera tricolor se sustituye por la bandera roja. Se restablece el calendario de 1793. El reclutamiento permanente es abolido, reemplazado por «el levantamiento del pueblo en armas». La fiebre obsidional[147] les lleva a perseguir el enemigo interno, y se restablece un Comité de Salvación Pública, algunos incluso exigen la instauración de un tribunal revolucionario para castigar a los traidores. Las publicaciones enemigas de la Comuna se prohíben: en veinte días, los apóstoles de la libertad hacen

desaparecer unos veinte periódicos y encarcelan a sus directores y colaboradores. La legislación suprime la diferencia entre esposas legítimas y concubinas, hijos legítimos y naturales. Se decreta la enseñanza laica, obligatoria y gratuita, y se cierran los colegios católicos. Siguiendo la tradición revolucionaria, la Comuna promulga medidas antirreligiosas: inventario y confiscación de los bienes de las congregaciones, supresión del presupuesto de cultos, separación de la Iglesia y del Estado. Del 1 al 20 de abril son arrestados doscientos sacerdotes. Varias iglesias son saqueadas. En Notre-Dame-des-Victoires, recuerda Ludovic Halévy en sus *Notes et souvenirs*, «un batallón de federados dormía con sus mujeres, legítimas o no. El bedel dice que ha podido condenarse solo por haber visto lo que ha visto». Sin embargo, de 67 iglesias parisinas, 55 siguen abiertas, no viéndose afectadas por los inventarios prescritos 14 de ellas. ¿Mansedumbre o falta de tiempo? No hay que olvidar que la Comuna durará solo dos meses.

Desde el otoño de 1870, entre 200 000 y 300 000 personas han dejado la ciudad. En una urbe que contaba cerca de 2 millones de habitantes, queda todavía mucha gente. Los activistas y los que manifiestan una abierta simpatía hacia la Comuna representan por lo tanto una minoría. Aterrorizada, la mayoría se esconde en sus casas.

Desde el 2 de abril, los federados se enfrentan con los de Versalles en Courbevoie y en Puteaux. Frenados por los cañones del Mont-Valérien, se desbandan. Al día siguiente, se lanza una nueva ofensiva del lado de Meudon. Nueva derrota. El 6 de abril, los funerales de las víctimas de estos combates —las primeras y últimas de la Comuna— se desarrollan en presencia de 200 000 personas. Habiendo sido cogidos y ejecutados por los de Versalles dos jefes federados, la Comuna responde con un decreto que estipula que «toda ejecución de un prisionero de guerra o de un partidario del gobierno regular de la Comuna será inmediatamente seguida de la ejecución del triple número de rehenes». El arzobispo de París, monseñor Darboy, el párroco de la iglesia de La Madeleine, el padre Deguerry y el presidente del Tribunal Supremo, Bonjean, son arrestados: son los primeros rehenes.

La Comuna posee 227 cañones y 500 000 fusiles. En teoría, con fecha del 18 de marzo, se habían enrolado 200 000 guardias nacionales. Quince días más tarde, solo quedan 30 000. Ya en el mes de enero, antes del armisticio, cuando el gobierno había reclamado voluntarios para formar compañías de élite dentro de la Guardia Nacional, en París solamente se habían presentado 6000 individuos. Evidentemente, el levantamiento en masa funciona mejor de palabra que de obra.

Los sublevados no poseen jefes militares dignos de este nombre. Gustave Cluseret, delegado para la guerra, es un incapaz. El 1 de mayo, después de una serie de fracasos, dimite. Le sucede su jefe de Estado Mayor, el coronel Louis Rossel. Oficial en activo, este brillante politécnico de veintiséis años se ha unido a la Comuna porque le indignaba la paz firmada con los alemanes. Nada más entrar en funciones, observa que los conflictos permanentes entre la municipalidad y el comité central de los federados paralizan toda acción. El 9 de mayo, después de haber intentado en vano imponer la disciplina entre sus tropas, dimite a su vez. «Buscaba patriotas —confesará—, y me he encontrado con gente que habría entregado los fuertes de París a los prusianos antes que someterse a una autoridad».

La Comuna, que negocia el paso de los convoyes de abastecimiento, mantiene por otra parte los contactos con los alemanes. En toda la literatura de la Comuna, se encuentran por centenares los insultos contra los de Versalles. Contra Bismarck, prácticamente nada.

El 2 de abril, Thiers hace proclamar por Gallifet «una guerra sin cuartel ni tregua contra esos asesinos». Pero no se apresura. Deja a sus adversarios hundirse en la anarquía y prepara su contraofensiva. Metódicamente. El jefe del poder ejecutivo conoce muy bien el sistema defensivo de la capital: él mismo lo ha concebido, hace treinta y un años, cuando era presidente del Consejo. Thiers obtiene de Bismarck la liberación anticipada de 60 000 prisioneros. El 16 de abril, dispone de 130 000 hombres cuyo mando se entrega a Mac-Mahon. Estos soldados son campesinos que odian a estos parisinos partidarios del reparto de bienes.

Thiers predice: «Habrá algunas casas dañadas, algunas personas muertas, pero quedará la fuerza de la ley». El norte y el este de la ciudad

están en manos de los alemanes, que asisten a los acontecimientos como espectadores. Por lo tanto los combates siguen en el oeste. Uno por uno, se reconquistan los fuertes que rodean la capital. El domingo 21 de mayo, el ejército penetra en París por el Point-du-Jour y por la puerta de Saint-Cloud. Los federados son rechazados hacia el este. Pero la ciudad se cubre de barricadas. El 22 de mayo, Delescluze, que ha sucedido a Rossel y que morirá tres días más tarde, proclama: «¡Dejad paso al pueblo, a los combatientes sin armas! Ha sonado la hora de la guerra revolucionaria». Empieza la Semana Sangrienta.

Distrito por distrito, barricada tras barricada, los soldados de Mac-Mahon ocupan la ciudad. La noche del 22 han alcanzado la estación Saint-Lazare y Montparnasse. El 24 se apoderan del Panteón. El 25 son dueños de toda la margen izquierda. Sin cuartel: los rastros de pólvora en las manos equivalen a una condena a muerte. Se fusila sin freno, ciegamente.

El cielo se cubre de una inmensa columna de humo. A base de petróleo, los partidarios de la Comuna se vengan. El 23 de mayo incendian las Tullerías y el Ministerio de Finanzas (en la calle de Rivoli), luego el Tribunal de Cuentas y el Consejo de Estado (albergados en el palacio d’Orsay, en el lugar del actual museo) y el hotel de Salm (sede de la Legión de Honor). El 24 de mayo se queman el Ayuntamiento, el Palacio Real y el Palacio de Justicia (de milagro, se salva la Santa Capilla), mientras que, en las calles De Rivoli, De Lille y Du Bac, se incendian edificios acomodados. El 25 de mayo les toca ser pasto de las llamas al barrio del Arsenal, a la manufactura de los Gobelinos y a los depósitos de la Villette.

«Un verdadero holocausto patrimonial», cuenta Alexandre Gady. «Con el Ayuntamiento ha desaparecido todo el registro civil de los parisinos desde el siglo XVI, los archivos hospitalarios (Hôtel-Dieu, etc.), la biblioteca de la ciudad, con sus 120 000 volúmenes, así como el museo instalado de forma provisional en el edificio. Hay que añadir, en el Louvre, la biblioteca del palacio, con 70 000 volúmenes, y sobre todo los planos originales del monumento; en el Palacio de Justicia, un gran número de archivos; en el palacio de la Legión de Honor, los archivos de la orden; en los Gobelinos, un centenar de tapices y los archivos del establecimiento»[148]. El museo del

Louvre escapó al incendio gracias al valor de sus conservadores y a la llegada de un batallón de cazadores. Notre-Dame de París se salvó gracias a la intervención de los estudiantes de enfermería del Hôtel-Dieu.

El 24 de mayo, Raoul Rigault saca a monseñor Darboy de la cárcel, y le interroga.

—¿Podría saber por qué estoy arrestado? —pregunta el arzobispo de París.

—Hace ocho siglos que nos tenéis aprisionados —responde el jefe de policía—. Ya es hora de que esto cese. No le quemaremos como en tiempos de la Inquisición. Somos más humanos. Simplemente le fusilaremos.[149]

Una hora después, junto con otros detenidos que estaban con él, monseñor Darboy es fusilado. El mismo día, quince dominicos de Arcueil son asesinados ante el actual número 88 de la Avenue d'Italie. El 26 de mayo, 52 rehenes son fusilados en un patio de la calle Haxo, en Belleville: civiles, gendarmes y sacerdotes. Entre estos últimos, se encontraba el padre Henri Planchat, fundador de una obra que se dedicaba a proporcionar ropa y comida a las familias obreras. En 1936, la iglesia de Notre-Dame-des-Otages fue construida en el mismo lugar, en el distrito XX , para conmemorar a las víctimas.

Lo que queda de la insurrección se repliega en Belleville. El 28 de mayo, a las 14 horas, la última barricada, en la calle Ramponneau, es tomada al asalto por el ejército. Las últimas escaramuzas se desarrollan en medio de las tumbas del Père-Lachaise. Los supervivientes serán fusilados en la tapia del cementerio, lugar convertido en el legendario muro de los federados.

Los historiadores se ponen de acuerdo en la cifra de 20 000 muertos, partidarios de la Comuna, entre el 21 y el 28 de mayo. Las tropas gubernamentales habrían tenido un millar de muertos. Durante los quince días siguientes, todavía se fusilará a unos miles de insurrectos, después de ejecuciones sumarias o condenas regulares. Pero los tribunales prebostales instituidos por Mac-Mahon juzgan sin clemencia. El 9 de junio de 1870, *Paris-Journal* anuncia: «Cuando el número de condenados sobrepase los diez hombres, se sustituirá al pelotón de ejecución por una ametralladora». Más tarde, al bajar la tensión, solo los crímenes constatados conllevarán una

condena a muerte: participación armada en la insurrección, asesinatos, incendios voluntarios.

Algunos equiparan la represión de los de Versalles con el Terror. Sin embargo, la escala no es la misma. Patrice Gueniffey señala: «A diferencia de Carrier y Turreau, Thiers no ha ordenado que, habiéndose rebelado París, el conjunto de la población, rebelde o no, mujeres y niños incluidos, sean pasados por las armas»[150]. Se suelta a 8000 prisioneros. Después de juzgarlos, 11 000 individuos serán condenados a la cárcel, 4500 deportados a Nueva Caledonia, y solo 93 a la pena capital. Otros 19 000 acusados serán absueltos. Estamos muy lejos de las cifras del Terror de 1793-1794.

Flaubert asegurará que se debía haber «condenado a galeras a toda la Comuna y obligar a estos sangrientos imbéciles a desescombrar las ruinas de París, cadena al cuello, como simples presidiarios». George Sand no querrá «compadecerse del aplastamiento de semejante demagogia». En *La débâcle*, Zola evocará así a los de Versalles: «Era la parte sana de Francia, la razonable, la ponderada, la campesina, que suprimía a la parte loca. El baño de sangre era necesario». Estos tres escritores no tienen, sin embargo, fama de reaccionarios…

Es cierto que la represión fue tremenda. El católico Albert de Mun vilipendia a Thiers, a quien considera encarnación del «espíritu de la burguesía de 1830», y estimará «inútilmente cruel y soberanamente impolítico prolongar de alguna manera la guerra civil, amontonando en las cárceles a una multitud de miserables, más inconscientes que culpables».

A los ojos de los historiadores de izquierdas, la acción de Thiers pasa, naturalmente, por un crimen contra la democracia. Pero es al contrario: es la represión de la Comuna lo que ha permitido instituir la república en Francia. Pues al restablecer el orden, el nuevo régimen ha tranquilizado a los conservadores. En comparación con los extremistas, los burgueses republicanos —no solamente Thiers, sino también Jules Ferry, Jules Favre, Jules Simon o Léon Gambetta— se dieron aires de moderados, preparando el advenimiento de la III República.

En provincias (en Lyon, Saint-Étienne, Toulouse, Narbona, Limoges y sobre todo en Marsella), la Comuna conoció breves réplicas. Pero una vez aplastada la insurrección parisina, el partido revolucionario queda diezmado

por veinte años. Sin embargo, ha nacido un mito, fecundado por un martirologio que alimentará la imaginación de la izquierda durante un siglo, mito cantado en *Le temps des cerises*: «De aquel tiempo guardo una herida abierta en el corazón…». Durante mucho tiempo, los comunistas organizarán cada 28 de mayo, una peregrinación al muro de los federados: recuperación abusiva, pues los militantes de la Internacional desempeñaron un modesto papel en el transcurso de los acontecimientos de 1871. Con su mezcla de utopía libertaria, reivindicación igualitaria y provocación ciega, la Comuna más bien constituye, como lo escribió Alfred Fierro, «la última manifestación del romanticismo revolucionario de la pequeña burguesía francesa»[151]. Pero quizá nos hubiésemos ahorrado su desastroso balance si nos hubiéramos preocupado con anterioridad de la miseria popular.

10. Católicos y obreros

Por un lado el poder del oro, por otro el poder de la desesperación.

FRÉDÉRIC OZANAM

«A finales del siglo XIX, en el momento en que se desarrolla la gran industria, se exacerban las tensiones entre las clases trabajadoras y los poderes asentados. Crece la militancia de los sindicatos obreros y de los partidos socialistas, el movimiento anarquista penetra en las organizaciones profesionales y se multiplican las huelgas»[152]. Sacadas de un texto escolar, estas líneas representan una idea bien instalada en las mentes: en el momento de la industrialización de Francia, solo socialistas o revolucionarios habrían tenido en cuenta la cuestión obrera. Una vez más, el estudio de los hechos desmiente esta visión parcial y de partido.

La revuelta de los tejedores: una leyenda por revisar

«Tejeremos las mortajas del viejo mundo, pues ya se oye rugir la revuelta…». La sublevación evocada por el célebre *Chant des canuts* es la de los obreros de Lyon, en 1831. En las fiestas revolucionarias, no hace mucho, los militantes cantaban este estribillo a coro. Ante sus ojos, la gesta de los tejedores de Lyon representaba una de las primeras luchas populares, preludio de todos los combates de clase que el proletariado iba a llevar contra el capitalismo. Un proletariado evidentemente socialista, que se enfrenta a una burguesía evidentemente conservadora.

Pero *Le chant des canuts* no es de 1831: su letra fue escrita en 1899 por Aristide Bruant, cancionetista de Montmartre, que ponía música al anarquismo de la Belle Époque. Y el clima que él sugiere (el levantamiento en contra de los «grandes de la Iglesia» y los «grandes de la tierra») poco tiene que ver con la verdadera historia de los tejedores.

A principios del siglo XIX, en Lyon, el tejido de la seda constituye la única actividad industrial. Existen treinta mil telares Jacquard, repartidos entre ocho mil talleres. Estos ejecutan los pedidos que les dan los fabricantes y los negociantes en seda, un grupo de quinientas familias burguesas. Durante el reinado de Luis-Felipe, en 1831, los jefes de taller reclaman, por su trabajo, la garantía de una tarifa mínima. Al término de una negociación llevada bajo los auspicios del prefecto del Ródano, los delegados de los tejedores se ponen de acuerdo con los negociantes en seda. Se promulga una tarifa. Pero, en cuanto se firma, se anula el convenio. Los obreros tejedores —se les llama los *canuts*— se rebelan. Victoriosos durante un tiempo, son aplastados por la fuerza armada de la monarquía burguesa.

Esa es la versión oficial, la que más o menos encontramos en todos los libros escolares. Con esta perspectiva, la insurrección lionesa de 1831 prolonga la sublevación parisina de 1830. Un diccionario de historia de

Francia lo explica así: «Republicanos avanzados y primeros socialistas ven en la revuelta de los tejedores la irrupción del problema social. Lyon figura así como “ciudad santa del socialismo” de la que debe salir la futura revolución del proletariado»[153].

El artículo apenas menciona las otras claves del acontecimiento, que aclaran su verdadero aspecto.

Entre los tejedores, los jefes de taller no son proletarios, sino maestros artesanos: son dueños de sus telares. Sus empleados viven y trabajan en casa de sus jefes, comparten su modo de vida y su condición social. Según Guy Antonetti, los tejedores encarnan una «mentalidad tradicional, enemiga del liberalismo económico introducido por la Revolución»[154]. Bajo el Antiguo Régimen, en 1744 y en 1786, ya habían organizado huelgas. Entonces fueron apoyados por los canónigos de la primacial Saint-Jean, que les financiaron, les dieron cobijo para que llevaran a cabo sus asambleas e intercedieron por ellos ante las autoridades. En 1790 recurrieron, una vez más, a los canónigos, quienes les impulsaron a mantener una asamblea constituyente social en la que se estableció un salario mínimo.

La seda es un producto de exportación. A partir de 1825, la coyuntura internacional provoca una disminución de la producción. Para ayudarse mutuamente, los tejedores fundan unas asociaciones de ayuda, como la Sociedad del Deber Mutuo, creada en 1828 por Pierre Charnier. En octubre de 1831, cuando se aprueba la tarifa mínima gracias a la mediación del prefecto, la negativa de ciertos fabricantes a aplicarla, en nombre del liberalismo, provoca la sublevación de los barrios obreros. Guy Antonetti, sin embargo, señala: «Dueños de la ciudad, los obreros se guardan muy bien de saquearla y se niegan a seguir a los cabecillas republicanos que intentan apropiarse del movimiento con fines políticos». Se producen enfrentamientos con las fuerzas del orden local, que dejan víctimas, porque la oposición revolucionaria ha utilizado como trampolín el descontento de los tejedores. Pero estos presentan reivindicaciones puramente profesionales. Al frente se encuentra Pierre Charnier, quien no tiene nada de «republicano avanzado»: monárquico, ese piadoso católico se ha hecho legitimista desde la instauración de la Monarquía de Julio. El 3 de diciembre de 1831, el ejército del general Soult, enviado por Luis-Felipe

con la consigna de restablecer el orden sin llevar a cabo «ninguna ejecución», entra en Lyon sin derramamiento de sangre. Se anulará la tarifa y el prefecto será destituido: el primer ministro, Casimir Périer, es un liberal para quien las leyes del mercado son soberanas.

El sindicalismo sin la Revolución

Si se consulta cualquier libro sobre el siglo XIX, la descripción del medio obrero está siempre unida a la historia del socialismo. Esta constatación demuestra la imposición del marxismo en la historiografía, que define a los obreros casi siempre como una clase en el sentido en que lo entendía Marx.

Entre 1830 y 1848, el primer socialismo está pensado por utópicos. Leroux, Saint-Simon o Fourier desarrollan un concepto de la solidaridad humana que es casi religiosa. «¿Qué es el socialismo? El Evangelio en acción», afirma Louis Blanc. Con *El manifiesto comunista* de Marx y Engels, publicado en Londres en 1848, el socialismo quiere ser científico: la lucha de clases es considerada como el motor de la historia, siendo ineludible la toma del poder por el proletariado. La Internacional de los Trabajadores se funda en Inglaterra, en 1864. En Francia, ese mismo año, Napoleón III legaliza el derecho a la huelga, pero hay que esperar hasta 1884 para que la República legalice a los sindicatos. A partir de entonces, las cámaras sindicales son el objetivo de una lucha de poder que opone a los reformistas, que quieren obtener ventajas sociales, y los marxistas, que buscan el avance de su proyecto de revolución política.

Decapitado después de la Comuna, el socialismo renace en los años 1880, alrededor del Partido Obrero Francés de Jules Guesde, que se fusionará más tarde con la SFIO (Sección Francesa de la Internacional Obrera)[155] de Jean Jaurès. Mientras el empresariado inglés, alemán o belga comprende rápidamente el interés en cooperar con los sindicatos, los empresarios franceses tardan en hacer lo mismo. Esta reticencia por parte del empresario, al igual que por parte del obrero, y el peso de las extremas izquierdas, incluso marxistas, darán un carácter conflictivo a las relaciones sociales en Francia. Fundada en 1895, la CGT (Confederación General de Trabajadores) adopta la carta de Amiens en 1906: al favorecer el recurso a la huelga, este texto inscribe al mayor sindicato francés en una perspectiva de lucha de clases.

No obstante, no todos los sindicatos son revolucionarios. En 1919, si los sindicatos cristianos constituyen una Confederación Francesa de los Trabajadores Cristianos (CFTC) es porque son herederos de una tradición que se dio a lo largo del siglo XIX: el catolicismo social. Según Jean-Baptiste Duroselle, este movimiento «procede de dos fuentes principales. Una surge en un medio bastante cercano al socialismo, el de los demócratas cristianos, y la otra se sitúa entre los legitimistas. El primer movimiento aparece a menudo como atrevido y generoso; el segundo, más tímido, demasiado paternalista, es a menudo más activo y más eficaz»[156].

No se trata de sobrestimar la fuerza de esta corriente, que nunca mandó grandes batallones. Pero la historia debe levantar acta: en el servicio a los desfavorecidos, los católicos sociales fueron a menudo pioneros.

Cuando Francia descubre la miseria obrera

Primero, hay que remontarse a la Revolución. Pues la conquista del derecho sindical del siglo XIX se realiza cuando se rechaza un principio promulgado por la Constituyente: la prohibición de las asociaciones profesionales. El 2 de marzo de 1791, a propuesta de Pierre d'Allarde, la Asamblea suprime los gremios, las maestrías y cofradías de maestros. Este decreto se completa, el 14 de junio siguiente, con una ley presentada por Isaac Le Chapelier, que prohíbe las huelgas y las coaliciones obreras. Está prohibido a los ciudadanos que ejercen el mismo oficio, obreros y maestros, «nombrar presidentes, secretarios o síndicos, tener registros, tomar decisiones, tener deliberaciones o formar reglamentos sobre sus pretendidos intereses comunes». Desde el momento en que se suprimen los obstáculos al libre ejercicio de la iniciativa económica, el arsenal legislativo de 1791 crea las condiciones jurídicas que van a desembocar en la aparición de una nueva categoría social: los trabajadores que perciben un sueldo fijado por la ley de la oferta y la demanda. Y, en nombre del liberalismo, se priva a los obreros de todo medio colectivo de defensa.

Son incluso considerados como individuos peligrosos. En 1803, el Consulado hace obligatoria la cartilla obrera. Sellada por el comisario de policía, en esta libreta se apuntan contrataciones y despidos, apreciaciones del empresario, eventuales deudas. Bajo pena de ser considerados vagabundos, los trabajadores no se pueden desplazar sin ella. Solo bajo la Restauración caerá en desuso este sistema.

Tierra del libre cambio, Inglaterra tuvo su revolución industrial a partir del siglo XVIII. En esta época, la situación del obrero inglés corresponde al universo descrito por Dickens: empleos precarios, salarios miserables, quince horas seguidas en la fábrica o en la mina, condiciones de trabajo abominables, niños explotados como esclavos. Las mismas causas producen los mismos efectos, y el fenómeno se volverá a producir en Francia.

Bajo la Restauración, los obreros se concentran alrededor de Lille, Rouen, Mulhouse o Reims, especialmente en las manufacturas textiles. Sin embargo, a la escala actual, son pequeñas unidades de producción. Existe un millón de obreros en 1840, son ya 3 millones en 1870; del obrero campesino al obrero artesano, sus condiciones son diversas. A pesar del desarrollo de la industria siderúrgica y metalúrgica durante el Segundo Imperio, los 10 000 obreros del Creusot son una excepción por su número: hay que esperar hasta finales de siglo y a la segunda revolución industrial, para ver aparecer las grandes fábricas de la Lorena, del Norte, de Lyon, de Saint-Étienne o de la región parisiense. En 1914, en París, todavía habrá un jefe por cada cinco obreros.

Cuando se esboza esta red industrial, para quien nunca ha tenido que codearse con ella, este mundo es desconocido: los obreros son seres aparte. «Los bárbaros que amenazan a la sociedad —escribe *Le Journal des Débats* en 1832— no están en el Cáucaso ni en las estepas de la Tartaria, están en los arrabales de nuestras ciudades manufactureras. No hay que insultar a estos bárbaros; desgraciadamente, hay que compadecerles más que temerles». En 1837, la Academia de Ciencias Morales encarga a uno de sus miembros, el doctor Louis-René Villermé, un estudio sobre este extraño universo. El médico efectúa sus observaciones en Lille y en Rouen, en el sector industrial de entonces, el textil. Publicado en 1840, su *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers dans les fabriques de coton, de laine et de soie* [Cuadro del estado físico y moral de los obreros en las fábricas de algodón, lana y seda] insiste en el deterioro de las condiciones materiales y sanitarias de los trabajadores, debido a las enfermedades infecciosas que padecen (esencialmente la tuberculosis o el cólera) y que provocan una tasa considerable de mortalidad infantil. Villermé denuncia también la degradación de los lazos sociales y morales, manifestada por el alcoholismo, el concubinato, los nacimientos ilegítimos, la falta de religión: en esta época, esos indicios se consideran como plagas.

La investigación de Villermé llevará a una toma de conciencia que se traducirá, a partir de 1841, en una ley que prohibirá el trabajo de niños de menos de ocho años, límite fijado luego en diez años. La ley fue presentada en la Cámara por tres diputados católicos. Siguiendo su ejemplo, antes y

después que ellos, muchos hombres librarán batalla para que los obreros ya no sean considerados como «bárbaros» que acampan a las puertas de la ciudad, sino como hombres que hay que integrar en la sociedad.

En esta cruzada, el clero tiene su lugar. En 1838, el cardenal De Croy, arzobispo de Rouen, se alza contra el trabajo de los niños en las manufacturas. En 1837, 1839 y 1841, monseñor Belmas, obispo de Cambrai, publica tres cartas pastorales en las que protesta contra la miseria obrera. En 1843, monseñor Affre (arzobispo de París, morirá en las barricadas de 1848 al interponerse entre los combatientes) estigmatiza los daños de «una industria pervertida por la falta de religión, que produce ciudadanos llenos de ira contra una sociedad donde mueren más que viven».

Falta de religión: la expresión se repite a menudo. En la mente de los católicos sociales, la indiferencia religiosa y la disociación social están unidas. La indiferencia religiosa es la descristianización de una población obrera formada por antiguos campesinos que, al desarraigarse, han roto con la Iglesia; pero también es el cinismo de una burguesía librepensadora que no tiene escrúpulos con tal de ganar dinero. La disociación social es la pérdida de valores comunes que deja sitio únicamente a las relaciones de fuerza. Al preocuparse en remediar los desequilibrios humanos engendrados por la revolución industrial, los católicos sociales, indudablemente, persiguen un fin religioso. No obstante, para ellos, tal objetivo pasa por una acción concreta. A corto plazo, ayudando a los más desheredados; a más largo plazo, intentando actuar sobre las instituciones.

Durante la Restauración, la Iglesia es favorable a los Borbones. Bajo la Monarquía de Julio, lo sigue siendo, reprochando a Luis-Felipe la pérdida, para el catolicismo, del estatuto de religión de Estado. Los primeros católicos sociales son, pues, monárquicos. «Todo un sector de la literatura de denuncia —observa Yves Lequin— que, hasta la década de 1840, descubre con horror los efectos sociales de la mutación económica, se inscribe en una corriente reaccionaria, en el sentido etimológico de la palabra, legitimista y católica, y también en el esbozo de una política social cristiana, como reacción contra los daños del mercado»[157].

En el transcurso de los años 1830 a 1840, se constituyen múltiples asociaciones de caridad. Tienen como doble vocación paliar las carencias de la sociedad y dedicarse a la evangelización de los círculos populares. Se ponen bajo la protección de San Vicente de Paúl, ilustre predecesor. Así, la orden de los Hermanos de San Vicente de Paúl es creada en París en 1845 por tres seglares, Jean-Léon Le Prévost (será ordenado sacerdote en 1860), Clément Myonnet y Maurice Maignen. Los miembros de esta obra recorren los talleres obreros, repartiendo comida y ropa, y colocando a los jóvenes como aprendices.

En 1833 Frédéric Ozanam tiene veinte años. Con cinco estudiantes que, como él, han salido de Lyon para llegar a París, funda una institución de caridad. El grupo conoce a la hermana Rosalie. Miembro de las Hijas de la Caridad (orden fundada por San Vicente de Paúl), esta religiosa visita a los pobres de la calle Mouffetard y del *faubourg* Saint-Marcel. Bajo su influencia, en 1835, los seis estudiantes proceden a la constitución de la Sociedad de San Vicente de Paúl, que se difunde por toda la capital. En diez años, la obra se extiende por Francia, Europa y Estados Unidos.

En 1839, Armand de Melun, un miembro del consejo de las Conferencias de San Vicente de Paúl, crea la Obra de los Aprendices. Se trata del primer círculo cristiano dedicado a los jóvenes obreros. Al año siguiente, pasa a ser presidente de la Sociedad San Francisco Javier, obra de evangelización popular y sociedad de ayuda mutua. Cuatro años más tarde, cuenta ya con 10 000 asociados. Elegido diputado en la Asamblea conservadora de 1849, Melun hace que se voten las leyes de 1850 y 1851 sobre los alojamientos insalubres, las cajas generales de jubilación, el matrimonio de los indigentes, el delito de usura, la asistencia judicial, los contratos de aprendizaje sobre las cajas de ahorro, y sobre los hospicios y hospitales. En 1864, participa en la fundación de la sección francesa de la Cruz Roja. En 1871, crea la obra de los Huérfanos de la Comuna. Fallecido en 1877, este conservador fue un asombroso innovador.

En 1828, Alban de Villeneuve-Bargemon es nombrado prefecto del Norte. Destituido por la Monarquía de Julio debido a sus convicciones legitimistas, es diputado del Var de 1830 a 1840, luego diputado del Norte de 1840 a 1848. En Lille descubre el problema obrero. Ya en 1829, en un

informe dirigido al ministro del Interior, Villeneuve-Bargemont observa que su departamento cuenta con 150 000 indigentes en una población de un millón de habitantes. Y esboza una doctrina de intervención del Estado con vistas a garantizar las condiciones de vida de los obreros: salario mínimo, instauración de un ahorro obligatorio, lucha contra las chabolas y contra el alcoholismo, enseñanza gratuita, etc. En 1834, publica una *Economie politique chrétienne* [Economía política cristiana] donde diagnostica «el desamparo general progresivo de la población obrera». En 1840, poco después de la publicación del informe Villermé, ante una Cámara admiradora del librecambismo británico, denuncia la situación social en Inglaterra, suscitada por «la práctica de una producción ilimitada, inspirada por la necesidad del dominio comercial y marítimo que atormenta a este pueblo codicioso de ganancias y conquistas lucrativas». Villeneuve-Bargemont es quien, con otros dos diputados católicos, Gérando y Montalembert, hace que se apruebe la ley de 1841 que regula por primera vez el trabajo de los niños.

Citemos también a Pierre-Antoine Berryer. Célebre abogado de París, defenderá a Ney, Cambronne, Lamennais, Chateaubriand o Luis-Napoleón Bonaparte. Diputado a partir de 1830, es portavoz de la oposición legitimista. En 1845, los carpinteros de París son demandados por haber hecho huelga: como delito de asociación definido por la ley Le Chapelier, esta acción es ilegal. Los obreros eligen a Berryer como defensor. Los obreros de las imprentas del Sena hacen lo mismo en 1862. Con un discurso en contra de la ley, la jurisprudencia y la doctrina del librecambismo, Berryer aboga por los contratos colectivos: «El tratado de común acuerdo es el mercado del hambre; es el hambre dejada a discreción de la especulación industrial. El obrero que tiene hambre acepta un salario insuficiente; pero, a su vez, si el empresario le necesita, usa de su derecho al paro para hacer que le paguen. Aquí tenemos, señores, una calamidad bajo la figura del respeto del derecho de cada uno».

Yves Lequin señala la existencia, en el Midi, de «una auténtica clase obrera que, al menos hasta 1850, cuelga el retrato del pretendiente en sus talleres». Este sentido monárquico popular verá su culminación, en 1865, en la *Lettre sur les ouvriers* [Carta sobre los obreros], en la cual el conde de

Chambord defendía el derecho de asociación: «Hay que devolver a los obreros su derecho a concertarse. Es natural que se formen bajo cualquier nombre sindicatos, delegaciones, representaciones que puedan entrar en relación con los empresarios o sindicatos de empresarios para regular amistosamente las diferencias relativas a las condiciones de trabajo, y especialmente al salario». Organizar el diálogo social para evitar la lucha de clases: expresada en un momento en el que la gran industria balbucea, la idea parece premonitoria. Sorprende aún más porque surge ahí donde no se espera, en los sectores reaccionarios del espectro político.

El mito de la colusión entre Iglesia y burguesía

Durante la Monarquía de Julio aparece un catolicismo que busca reconciliar la fe cristiana con la sociedad nacida de la Revolución. En 1846, la elección de Pío IX favorece este proyecto, al empezar este papa su pontificado bajo los auspicios de las ideas liberales. De ahora en adelante, en el seno de la Iglesia de Francia, las líneas de división —ultramontanos contra galicanos, contrarrevolucionarios contra liberales— son tanto más complejas cuanto que se confundirán en el Segundo Imperio y que Pío IX, el papa del *Syllabus errorum* (1864), pasará a ser antiliberal. Estas diferencias se vuelven a encontrar entre los católicos sociales, sin llegar a replantear su denominador común: la voluntad de cristianización entre los círculos populares, especialmente obreros, restableciendo la justicia social.

Inicialmente, Ozanam era monárquico. A partir de 1836, llega a la conclusión de que «la cuestión que divide a los hombres en nuestros días ya no es una cuestión de forma política, es una cuestión social, es saber si la sociedad no será más que una gran explotación en provecho de los más fuertes o una dedicación de cada uno al bien de todos». Mucho antes de Karl Marx, observa la fractura creciente, dentro de la sociedad industrial, entre los fuertes y los débiles. A lo largo de los años 1840, siendo profesor de literatura en la Sorbona, reflexiona sobre los salarios, sobre el nivel de vida de los obreros, sobre el trabajo de las mujeres y de los niños. En 1846, Ozanam ve en Pío IX «un enviado de Dios para solventar el gran problema del siglo XIX, la alianza de la religión con la libertad». En 1848, acoge favorablemente a la República. «¡Pasemos a los bárbaros!», exclama. Está convencido de la necesidad de reconciliar el cristianismo con las ideas de 1789. Con el padre Maret, lanza *L'Ère Nouvelle*, periódico que tiene como objetivo «transmitir el espíritu del cristianismo a las instituciones republicanas». Otros veinte periódicos de este tipo se crearon durante la Revolución de 1848. Todos fueron efímeros.

Numerosos revolucionarios cristianos del 48 (de los que Lamennais fue el precursor, en 1830, llegando personalmente hasta la ruptura con la Iglesia) cambiarán de opinión. Habrá que esperar a Marc Sangnier, a finales de siglo, para volver a ver una corriente demócrata cristiana en Francia. Pero más allá de sus ideas políticas, Frédéric Ozanam es un pionero del amor por los pobres. Por este motivo fue beatificado por Juan Pablo II. Hasta su prematura muerte en 1853 (con cuarenta años), no habrá dejado de vigilar el desarrollo de su obra de caridad y de ocuparse personalmente de centenares de desheredados.

Sin embargo, en 1848 los católicos liberales son minoritarios. Según Henri Guillemin, el hecho de que la mayor parte del clero condenara la revolución parisina abrió un abismo infranqueable entre la Iglesia y los obreros.[158] Nacido entre los círculos cristianos de izquierda en el momento del Frente Popular, y acentuado después de la guerra, cuando algunos católicos compadreaban con los comunistas, el tema de la colusión entre la Iglesia y la burguesía del siglo XIX figura entre la lista de los clichés de lo históricamente correcto.

«Una tesis muy frágil», responde Gérard Cholvy.[159] Este historiador demostró que la burguesía francesa, al reconocerse en la ideología de la Ilustración, es mayoritariamente volteriana durante la Restauración, durante la Monarquía de Julio, y bajo el Segundo Imperio. Esta burguesía anticlerical toma el poder cuando se instala la III República. Gracias a la ley Falloux (1850), se desarrollarán los colegios religiosos, formando élites católicas que, contrariamente a lo que se cree, serán más numerosas en 1914 que en 1814. En el norte, el peso de esos notables será preponderante, y apreciable en la región de Lyon.[160] Y son ellos los primeros en establecer en sus fábricas, mucho antes de que la ley les obligue, medidas a favor de los obreros: alojamientos, escuelas, descanso dominical. Hacer que el domingo sea un día de descanso será una medida a la que se opondrá durante mucho tiempo el empresario librepensador, tanto por razones de sed de rendimientos a cualquier precio como por hostilidad hacia la religión.

A partir de la expansión industrial de los años 1850-1860, durante el Segundo Imperio, es cuando se desarrolla el fenómeno de la protección patronal. Se mantuvo hasta principios del siglo XX. En el Creusot, se crean

obras sociales en las fábricas Schneider (escuelas, hospital, subsidios familiares). En Tours, en las imprentas Mame, los empleados tienen a su disposición guarderías, escuelas y ciudades obreras. Actualmente, es de buen tono reírse con desprecio de este paternalismo empresarial. Pero es negar que, para los obreros que se beneficiaban de ello, se trataba de un verdadero progreso. Es ignorar igualmente que este sistema corregía la ausencia o la escasez de legislación social.

Los notables se adhieren al Segundo Imperio, al ser un régimen de orden. Pero también en el otro extremo de la escala social, su política logra una gran adhesión, como lo demuestra el estudio del voto en las circunscripciones obreras. Invitando a sus prefectos a desempeñar el papel de conciliadores en los conflictos laborales, el soberano lleva a los empresarios a aceptar los aumentos salariales. También durante su reinado, en 1864, se reconocerá el derecho de huelga. El historiador Alain Plessis califica a Napoleón III de «emperador socialista»[161].

El de 1864 es el año en el que Frédéric Le Play, animado por el emperador, publica *La réforme sociale en France* [La reforma social en Francia]. ¿Quién conoce hoy el nombre de este extraordinario sociólogo? Politécnico y profesor en la Escuela de Minas, había adivinado que el problema social sería una de las grandes cuestiones en juego en este siglo. En 1829, con veintitrés años, había emprendido un viaje por Alemania del Norte y Países Bajos para conocer la situación de los trabajadores en estos países. De año en año, había continuado con sus peregrinaciones, recorriendo a pie, con mochila y bastón en mano, España, Inglaterra, Rusia, Escandinavia, Italia, Austria-Hungría, Suiza, la cuenca del Danubio y Turquía central. Por la noche, apuntaba lo que había visto. En 1855 transcribía sus observaciones monográficas en *Les ouvriers européens* [Los obreros europeos], primer volumen de una serie de seis libros acabada en 1879. La inmensa repercusión de esta obra le valió ser nombrado consejero de Estado en 1855, comisario general de las Exposiciones universales celebradas en París en 1855 y en 1867, inspector general de Minas y senador en 1864. En 1856, con el fin de enseñar la materia que estaba creando, Le Play había fundado la Sociedad de Economía y Ciencia Social. En *La réforme sociale en France*, se enfrenta con los «falsos dogmas» de la

perfección original del hombre y de la libertad absoluta, afirmando que el equilibrio social debe descansar sobre la familia, la propiedad y la religión. Sin embargo Le Play es agnóstico y se convertirá tres años antes de su muerte, en 1882.

La caridad: un paso necesario, pero no suficiente

La influencia de Le Play será considerable en la generación que, durante la III República, hará que se inscriban en la ley derechos que hoy nos parecen evidentes aunque hayan sido adoptados muy tarde, al término de un largo combate. Este combate lo han mantenido por su cuenta las fuerzas sindicales de izquierda, con sus propias armas. Pero los teóricos del catolicismo social también habrán desempeñado su papel en él. A sus ojos, la caridad era necesaria, pero no suficiente. Lejos de querer hacer depender la justicia social de la buena voluntad de los patronos, han luchado para que esta se inscriba en las instituciones.

En 1865, Maurice Maignen (cofundador, veinte años antes, de los Hermanos de San Vicente de Paúl) crea un círculo católico de jóvenes obreros en París, en el 102 del *boulevard* Montparnasse. Asociación de ayuda mutua y de caridad, este círculo tiene igualmente como objetivo la formación de sus miembros, organizando conferencias históricas y religiosas. En 1871, algunos meses después de la Comuna, Maignen invita a hablar a René de La Tour du Pin y a Albert de Mun. Bajo la protección de estos tres hombres se crearán otros círculos en todos los distritos de la capital, y más tarde en Lyon, Tours, Burdeos o Marsella. En 1875 existirán ciento cincuenta círculos católicos de obreros.

Prisioneros en Alemania después de la derrota de 1870, René de La Tour du Pin y Albert de Mun, debido a su interés por problemas sociales, descubrieron el movimiento de monseñor Ketteler. Obispo de Mayence y diputado en el Parlamento de Frankfurt, este prelado desplegaba allí una gran actividad. Debido a la escasez de la ayuda privada, reclamaba disposiciones legislativas para proteger la condición obrera. En *La cuestión obrera y el cristianismo* —libro publicado en 1864, tres años antes del *El capital* de Carlos Marx—, criticaba los daños producidos por un sistema económico basado en la libre competencia absoluta y predicaba la asociación del capital y del trabajo: «El combate entre el empresario y el

empleado no es el objetivo, sino una paz equitativa entre ambos». Fundador del Zentrum, el partido del centro, monseñor Ketteler será, entre 1871 y 1877, el alma de la resistencia al Kulturkampf de Bismarck. Todas las leyes sociales votadas en Alemania en los años 1880 se harán bajo la presión del Zentrum, sin embargo minoritario. René de La Tour du Pin y Albert de Mun, más tarde, descubrirán también la obra de Karl von Vogelsang, prusiano convertido al catolicismo bajo la influencia de monseñor Ketteler, residente en Viena y teórico del catolicismo social en la Austria de Francisco José.

Después de la Comuna, agregado al gobernador militar de París, La Tour du Pin se pregunta por qué método borrar las huellas sicológicas de la guerra civil. Maurice Maignen, al que acaba de conocer, le indica el camino, un día que pasaban juntos ante las ruinas de las Tullerías: «¿Quién es el responsable?», pregunta Maignen. «No es el pueblo, el verdadero pueblo, el que trabaja, el que sufre. Los criminales que han quemado París no formaban parte de ese pueblo. ¿Pero aquel, quién de vosotros lo conoce? Los responsables, los verdaderos responsables, sois vosotros, son los ricos, los grandes, los agraciados en la vida, que se han divertido tanto entre esas paredes derruidas, que pasan al lado del pueblo sin verlo. Yo vivo con él y os digo de parte suya: no os odia, pero os ignora del mismo modo que lo ignoráis: id hacia él, a corazón abierto, con la mano extendida, y veréis cómo os comprenderá». Al mismo tiempo que animan los círculos católicos de obreros, La Tour du Pin y De Mun, aconsejados por Maignen, crean la Unión de las Asociaciones Obreras Católicas así como una revista, *L'Association Catholique*, que recomienda la unión sindical de patronos y obreros. En 1884, con monseñor Mermillod, obispo de Ginebra y Lausana pero residente en Friburgo, La Tour du Pin funda el Centro Internacional Católico para el estudio de las cuestiones sociales. Reuniendo a franceses, austríacos, alemanes, suizos, belgas e italianos, este centro —comúnmente llamado Unión de Friburgo— concluye con la necesidad de la intervención del Estado para reprimir los abusos en el empleo de la mano de obra. Para evitar que la competencia de los países en los que la libertad del trabajo no conoce límites aplaste a los países evolucionados, la Unión de Friburgo sugiere la institución de una legislación internacional del trabajo. Además

—son ideas que La Tour du Pin expondrá en 1907, en su libro *Vers un ordre social chrétien* [Hacia un orden social cristiano]—, la Unión de Friburgo preconiza, para cada profesión, una organización corporativa cuya dirección estaría en manos de unos consejos mixtos formados por sindicatos obreros y patronales, a los cuales el Estado daría un carácter público.

¿Acaso este neocorporativismo está adaptado al mundo de la época? Es discutible. La idea de La Tour du Pin no estaba exenta de arcaísmos. Sin embargo, presentaba el mérito de plantear un problema que esperaba una solución: ¿cómo controlar las consecuencias humanas del desarrollo económico si el diálogo social es inexistente?

León XIII, abogado de los obreros

En 1891, León XIII publica la encíclica *Rerum novarum*, que define la doctrina social de la Iglesia. Si condena el socialismo y la lucha de clases («No puede haber capital sin trabajo ni trabajo sin capital») y si defiende la inviolabilidad de la propiedad privada, el Papa denuncia también los excesos del capitalismo y del liberalismo sin freno. Con audacia para la época, el soberano pontífice se hace abogado de los obreros: «El último siglo ha destruido, sin reemplazarlos, los antiguos gremios que, para ellos, eran una protección y así, poco a poco, los trabajadores aislados y sin defensa se han visto entregados a la merced de amos inhumanos y a la codicia de una competencia desenfrenada». Recordando el derecho de los trabajadores a un salario justo, pidiendo la limitación de la duración del trabajo y reclamando condiciones especiales para mujeres y niños, la *Rerum novarum* considera la intervención del Estado para defender a los trabajadores, insistiendo sin embargo en el papel de las organizaciones profesionales.

Para los católicos sociales, el texto pontificio constituye una consagración: plasma sus ideas. León XIII, que proclamaba a monseñor Ketteler como «gran predecesor» y que había seguido de cerca los trabajos de la Unión de Friburgo, nunca ocultará esta deuda. Reconocerá que su encíclica fue el resultado de la reflexión y de la acción llevadas a cabo por una generación de católicos que, en toda Europa, se habían consagrado a la cuestión obrera.

En 1892, una nueva encíclica de León XIII, *Inter innumeras sollicitudines (Entre innumerables solicitudes)*, aconseja a los católicos franceses situarse en el terreno constitucional y acepta la república como «gobierno actual de su nación». A partir de esta fecha, los católicos sociales están políticamente divididos.

Albert de Mun es de los que aceptan el *ralliement*[162]. En 1875, habiendo dimitido del ejército, se hace elegir para el Parlamento. Diputado

en 1876, invalidado, reelegido, de nuevo invalidado, entrará en la Cámara en 1881. Vencido en las elecciones de 1893, es reelegido en 1898 y ocupará el escaño hasta su muerte, en 1914. A lo largo de casi treinta años de vida parlamentaria, este brillante orador —Jaurés temía sus intervenciones— no habrá dejado de traducir en propuestas de leyes las ideas de los católicos sociales. En 1902, con Jacques Piou, fundará la Acción Liberal Popular, tentativa de partido católico que contará con catorce diputados y tres senadores.

Léon Harmel es también partidario del *ralliement*. Animador de los círculos católicos de obreros, este industrial había fundado un sindicato en su empresa familiar y había asociado a sus obreros en la dirección del negocio, creando un consejo profesional. El padre Jules Lemire, ferviente partidario de la política del *ralliement* (ya era demócrata-cristiano) es elegido diputado por Hazebrouck en 1893. En la Cámara, se sienta con los republicanos de izquierdas. En 1905, aprobará la separación de la Iglesia y del Estado, lo que le atraerá los anatemas de la Iglesia. A pesar de la oposición de su obispo, seguirá siendo diputado hasta su muerte, en 1928. Personaje fuera de las normas, pero inspirado hasta el final por el catolicismo social. En su circunscripción popular, cerca de Dunkerque, lanzará la Obra de los Huertos Obreros, y conseguirá, en 1922, una ley que regulará la propiedad de los huertos de menos de diez áreas, cuyo cultivo constituirá un beneficio suplementario para la gente modesta.

La obra legislativa de los católicos sociales

Cuatro años después del *ralliement*, en 1896, se celebra en Lyon un congreso nacional de la democracia cristiana. La expresión «democracia cristiana» toma entonces el sentido que le asigna León XIII en la *Rerum novarum*: amor y acción a favor del pueblo. En este congreso participan René de La Tour du Pin (que sigue siendo monárquico), Albert de Mun y Léon Harmel (adheridos a la República), así como el padre Lemire (republicano). Los principios del catolicismo social son entonces tan fuertes que trascienden las fronteras políticas.

Y lo son más aún debido a que, hasta principios del siglo XX, el personal político de la III República se muestra prácticamente indiferente ante estas cuestiones. «Durante mucho tiempo —observa François-Georges Dreyfus — los ambientes religiosos estuvieron infinitamente más preocupados por la cuestión social que los republicanos»**[163]**. Según François Caron, la izquierda, en el poder de 1877 a 1914, no tiene verdadera política social**[164]**: su política social es su política escolar, sobre la que volveremos más tarde. En la Asamblea, pues, son los representantes de la derecha (el padre Lemire y sus amigos constituyen un caso aparte) los que más a menudo elaboran propuestas de ley en el campo de la protección social. Y muchas de estas propuestas son rechazadas por diputados que sin embargo invocan el progreso y al pueblo.

Abreviemos una enumeración que sería fastidiosa, si bien se impone una mirada sobre las iniciativas parlamentarias tomadas por esos católicos. En 1872, Ambroise Joubert, diputado por Maine-et-Loire, pide la prohibición del trabajo de los niños de menos de doce años, así como la supresión del trabajo nocturno para las mujeres: proposición rechazada por la izquierda y los liberales. La ley se adoptará solamente dos años más tarde. En 1880, Émile Kéller, diputado por el Territoire de Belfort, somete un proyecto que introduce la semana inglesa, proyecto no presentado en la Cámara por presiones de los industriales. El mismo año, por reflejo

anticlerical, la Asamblea abroga el descanso dominical instaurado durante la Restauración. En 1882, monseñor Freppel, diputado por el Finistére, efectúa una intervención (reiterada en 1888 y 1910) a favor de las jubilaciones obreras. En 1883, al día siguiente de grandes manifestaciones en contra del desempleo, Charles Baudry d'Asson, diputado de la Vendée, interpela al gobierno: «Hay grandes miserias, y si os habéis creído obligados a movilizar de 25 000 a 30 000 hombres para protegeros, cuando únicamente se venía a pedir trabajo y pan, dejad que os diga que las precauciones del miedo así como las promesas de la impotencia no satisfacen a los que tienen hambre y sufren». En 1884, durante la discusión sobre la ley que autorizará los sindicatos, Albert de Mun, que representa al Morbihan, propone la institución del patrimonio sindical; la enmienda es rechazada, y volverá a serlo en 1895, y solo en 1920, con un gobierno de derechas, se concederán a las formaciones sindicales la personalidad civil y el derecho de propiedad.

Albert de Mun desarrolla, él solo, una actividad considerable. Entre 1882 y 1893, y luego entre 1898 y 1914, se le deben los siguientes proyectos legislativos: responsabilidad colectiva de la profesión en caso de accidente laboral y creación de compañías de seguros y accidentes (propuestas rechazadas en 1884; el riesgo profesional esperará hasta 1898 para ser reconocido); creación de una legislación internacional del trabajo; limitación de la jornada de trabajo a diez horas (De Mun vuelve a la carga en 1886, 1888 y 1889, año en el que sugiere ocho horas de trabajo); propuesta para retrasar la edad de trabajo hasta los trece años para los chicos y los catorce para las chicas; prohibición de trabajos pesados para los chicos de menos de dieciséis años y sin límite de edad para las mujeres; restablecimiento del descanso dominical (propuesta efectuada en 1886, 1888 y 1889; el descanso del domingo volverá a ser obligatorio solamente en 1906); creación de cajas de jubilación y de cajas de enfermedad para los obreros; institución de cuatro semanas de descanso para las mujeres que acaban de dar a luz (propuesta rechazada en 1886; el descanso maternal esperará hasta 1913); creación de consejos profesionales de conciliación y arbitraje (ley votada en 1892); fijación por ley de un salario mínimo; limitación de los embargos de retención sobre los salarios; cierre obligatorio

de los establecimientos comerciales el domingo, e instauración de una pausa para la comida (propuesta de 1911, adoptada solamente en 1919).

En 1895, el padre Lemire propone la creación de un ministerio de Trabajo. La denominación aparecerá en 1906. En 1900 propone un sistema de seguro obligatorio contra la enfermedad y la vejez: los seguros sociales nacerán en 1930…

En la avanzadilla de las reivindicaciones a favor de los que tenían una vida más difícil, los católicos sociales estaban adelantados a su época. Lo estaban con una mentalidad —conservadurismo moral, paternalismo, respeto por las jerarquías sociales— que les reprocha la historiografía de izquierdas, que cree que la lucha de clases es inevitable. Lo hemos dicho, las grandes fuerzas no estaban a su lado. Pero si se hubiera escuchado a estas mentes lúcidas y valientes, y si la burguesía de la revolución industrial no hubiese demostrado tal indiferencia para la cuestión obrera, Francia quizá no hubiese heredado esta enfermedad que consiste en abordar todo litigio social por la vía del conflicto.

11. La abolición de la esclavitud

Soy hombre, las crueldades contra tal número
de mis semejantes solo me inspiran horror.

CARDENAL LAVIGERIE

Día 21 de mayo de 1981. François Mitterrand acaba de ser elegido presidente de la República. Durante la ceremonia que ha imaginado para el día de su entronización, penetra, él solo, en la cripta del Panteón. Deposita una rosa roja sobre tres tumbas. La primera para Jean Moulin, la segunda para Jean Jaurés, la tercera para Víctor Schoelcher. Este último, hombre de izquierdas y militante laico, preparó en 1848 el decreto de abolición de la esclavitud en las colonias francesas. Este homenaje, respetable de por sí, ¿significa que los adversarios de esta plaga provenían todos de la misma familia de ideas? La historia contesta que no.

Día 21 de mayo de 2001. Al término de las idas y venidas reglamentarias entre la Asamblea Nacional y el Senado, el Parlamento francés vota una ley que reconoce como crímenes contra la humanidad «la trata de negros y la esclavitud de las poblaciones africanas, amerindias, malgaches e indias, perpetradas en América y el Caribe, en el océano índico y en Europa, a partir del siglo XV». Del 31 de agosto al 8 de septiembre siguientes, en Durban, África del Sur, se celebra una conferencia mundial contra el racismo, organizada por la ONU y el Alto Comisariado para los Derechos del Hombre, en presencia de delegados de 170 países. En París, como en Durban, algunos exigen (en vano) que las naciones que antaño se beneficiaron de la esclavitud cumplan con las reparaciones para con los pueblos que han sido víctimas de ella. En su mente, son las naciones

occidentales las que están en el punto de mira. ¿Pero la esclavitud fue solamente practicada por los europeos? Aquí también, la historia dice que no.

La trata de negros: una empresa europea

Eliminada en Occidente a finales del Imperio romano, residual durante la Edad Media, la esclavitud reaparece masivamente, en el siglo XV, en las colonias europeas. África, que ya abastecía a Roma, sirve de nuevo de reserva humana. Buscando la ruta de las Indias por el mar, los portugueses exploraron el litoral del continente negro. Abrieron el camino: aquí es donde los europeos compran a sus esclavos.

En 1503, el gobernador español de Santo Domingo consigue autorización para establecer esclavos africanos. En 1517, Las Casas, defensor de los indios, sugiere que cada colono pueda importar una docena de esclavos negros. En 1518, Carlos V autoriza la implantación de trabajadores africanos en el Nuevo Mundo. Los negros, especialmente en las islas, se consideran aptos para afrontar el clima tropical y efectuar una labor que los indios no resisten. En 1494, españoles y portugueses se han repartido América del Sur. Para sacar mayor rendimiento a sus respectivos territorios, compran esclavos negros. Hacia 1620 los ingleses introducen la esclavitud en Virginia. En aquella época, los holandeses hacen lo mismo en el Surinam (la Guayana holandesa). Los franceses se instalan en las Antillas en 1635. A partir de 1642, Luis XIII autoriza la esclavitud allí.

En 1682, Colbert nombra una comisión encargada de definir el estatuto de la mano de obra servil. Pero muere antes de que se acabe su proyecto. La ordenanza promulgada por Luis XIV, en 1685, lleva sin embargo la firma póstuma de su ministro, para demostrar la parte que le correspondió en su elaboración. Esta ordenanza lleva un nombre: el Código Negro. «El texto jurídico más monstruoso de la historia moderna», acusa Louis Sala-Molins.[165] Un texto «impregnado de humanidad», suaviza un diccionario de historia de Francia.[166] El Código negro se puede considerar bajo dos ángulos distintos. Visto con la mentalidad actual, esta «recopilación de reglamentos elaborados que conciernen al gobierno, a la administración de la justicia, a la policía, a la disciplina y al comercio de los negros en las

colonias» nos choca profundamente, pues inscribe la esclavitud en el derecho francés. Visto con los ojos de la época, toma otro sentido. El Código Negro se concibe en el momento en que las naciones marítimas europeas tienen, todas, el recurso a la esclavitud y en el que esta última, fuera del área de la civilización cristiana, se practica en medio de la sociedad. En este contexto, la intervención del Estado francés presenta un relativo mérito: se fijan reglas para suavizar la suerte de los esclavos.

De manera muy precisa, el Código Negro define las obligaciones de los amos: respeto al descanso dominical, cantidad y calidad de la comida, ropa que se debe proporcionar, tarifa de las penas aplicables, cuidados que se deben a los inválidos y ancianos. Las colonias están lejos de Versalles. ¿Quién puede asegurar que esta legislación se haya respetado in situ? «Los esclavos que no sean alimentados, vestidos y mantenidos por sus amos —estipula el artículo 26— podrán quejarse a nuestro procurador general. Los amos serán perseguidos para juzgarles, lo que queremos que sea observado para los crímenes y tratos bárbaros e inhumanos de los amos para con sus esclavos». Cláusula teórica. En los archivos no hay ningún rastro de que se hayan producido jamás juicios semejantes. En cuanto a las deserciones, se castigan con la muerte a la tercera reincidencia.

Según el Código Negro, el esclavo debe ser bautizado y casarse en la iglesia. Pero se le impone el bautismo y su matrimonio depende del beneplácito del amo. En realidad, el texto intenta conciliar principios contradictorios. Como cristiano, el esclavo es un hombre. Como esclavo, queda reducido al estado de objeto, pudiendo ser negociado como un bien mueble.

Durante el reinado de Luis XV, el desarrollo de las Antillas multiplica por diez el número de trabajadores serviles. Por otra parte, el territorio colonial de Francia se ha ensanchado con la Luisiana (que se extiende en el centro-oeste de los actuales Estados Unidos, desde Canadá hasta México). En 1724 se revisa el Código Negro. Pero no en el sentido de una mayor suavidad. Al contrario, endurece por ejemplo las normas de la liberación. En esta época, el sistema alcanza su apogeo. «El siglo de la Ilustración —observa Jean de Viguerie— es el siglo de la esclavitud. Es en el siglo XVIII

cuando el mal reina con más fuerza, todas las colonias, y especialmente las francesas, se transforman en recintos para esclavos»[167].

La Martinica, Guadalupe, la parte occidental de Santo Domingo (Haití) —la otra mitad pertenece a España— y, en la otra punta del mundo, la isla Borbón (isla Reunión) exportan productos que la metrópoli consume cada vez más, y que vende a otros países: café, índigo, algodón y azúcar. El azúcar sobre todo, el oro blanco de las Antillas. Pero esta producción solo es posible mediante la explotación de mano de obra servil. Hacia 1700, la isla Martinica está poblada con 15 000 esclavos por 6000 blancos, y Guadalupe tiene 7000 esclavos por 4000 blancos. En 1739, de 250 000 habitantes en las Antillas, 190 000 son esclavos. La isla Borbón, en 1789, cuenta con 37 000 esclavos para 45 000 habitantes.

Pero el récord lo tiene Haití, donde Francia realiza las tres cuartas partes de su comercio colonial: la producción de azúcar de todas las colonias europeas juntas no alcanza la mitad de la de esa gran isla. Allí, verdaderas fábricas funcionan las veinticuatro horas. Y la curva de la esclavitud sigue la curva de la producción. En 1720, 47 000 esclavos producen 7000 toneladas mensuales. En 1750, 200 000 esclavos producen 48 000 toneladas mensuales. Barcos con nueva mano de obra llegan con regularidad desde África. En las plantaciones, debido al carácter agotador del trabajo, la mediocridad de la alimentación y los malos tratos (lo que demuestra los límites del Código Negro), la mortalidad es elevada: el 5 o 6 por ciento de los esclavos muere cada año.

A partir de 1715, la trata de negros constituye un elemento esencial del comercio trasatlántico. Es lo que se llama el comercio triangular. Los navíos salen de Francia con un cargamento de trueque (textiles, armas, aguardiente, vino, galletas, papel, ámbar). Tras arribar a las costas de África, intercambian estas mercancías contra cautivos negros, que luego venden en las islas. De allí, vuelven a Francia con un flete compuesto por productos tropicales.

En Francia, todos los puertos de comercio se han visto involucrados en la trata, pero existen cuatro plazas principales: Nantes, Burdeos, La Rochelle y Le Havre. Desde mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX, se han contado 4220 expediciones negreras, de las cuales el 41

por ciento corresponden a armadores de Nantes. Entre 1715 y 1792, con 1427 expediciones, Nantes es el primer puerto mundial de trata. Para las compañías negreras, que son sociedades familiares, y para sus accionistas, el beneficio es de un 10 por ciento al año de media. Esta actividad continuará realizándose durante la Revolución. Entre 1815 y 1833, 353 navíos de trata fondean todavía en Nantes. «Hasta los años 1840 —escribe Olivier Pétré-Grenouilleau—, los negreros constituyen allí la élite dominante y, todavía en 1914, algunos de sus descendientes figuran entre los grandes capitalistas del lugar»[168].

Triste consuelo. Francia no se sitúa en cabeza de estas estadísticas. Según Serge Daget, solo durante el siglo XVIII, 6 millones de cautivos negros habrían sido conducidos hacia América, de los cuales 2,5 millones por los ingleses, 1,7 por los portugueses, 1,1 por los franceses y el resto por los holandeses.[169] Según las fuentes, el total de los negros trasladados como esclavos a América, en tres siglos, se estima entre 9 y 12 millones. Seres humanos cambiados por productos materiales, transportados en condiciones espantosas (cerca del 10 por ciento no llega vivo), comprados como ganado y, para acabar, obligados a realizar una labor literalmente extenuante. Esta página de la historia, disimulada durante mucho tiempo, forma parte de los secretos vergonzosos de la vieja Europa.

En el momento en que florece este tráfico, ¿quién siente escrúpulos? Muy poca gente. En Inglaterra, capitaneado por William Wilberforce, el movimiento abolicionista es poderoso. En Francia, la leyenda querría que todos los filósofos hubieran condenado este sistema. En el capítulo dedicado a la Ilustración, hemos visto que no es verdad. Entre Montesquieu, Voltaire o Buffon, las críticas para con el estatuto servil están acompañadas de la idea, implícita y a veces explícita, de que los negros son seres inferiores. Y todos los enciclopedistas, que pertenecen a la clase acomodada, invierten algo en las compañías de trata. Frente a la esclavitud, las mentes ilustradas se consuelan pensando que esto evita a los africanos morirse de hambre. Lo mismo que los cristianos, que tranquilizan su conciencia diciendo que, como los esclavos reciben el bautismo, lo importante está a salvo.

A finales del siglo XV, el papa Pío II intentó paralizar la trata iniciada por los portugueses. La esclavitud fue condenada por Pablo III en 1537 y por Pío V en 1568. En 1639, Urbano VIII reprueba «este abominable comercio de hombres». Por entonces, el jesuíta español Pedro Claver ejerce su apostolado entre los esclavos de Colombia, haciéndose, según su expresión, «para siempre esclavo de los negros». En 1741, Benedicto XIV a su vez censura la esclavitud. Pero nadie les escucha: el afán de lucro es más fuerte. En el reinado de Luis XV, los eclesiásticos se quedan igualmente silenciosos. Jean de Viguerie señala: «Se esperaría una protesta de la Iglesia. Lo que llega es más bien una aprobación». El historiador apunta la debilidad teológica del siglo XVIII: «Nada ilustra mejor el declive del pensamiento cristiano como la cobardía de los clérigos frente al escándalo de la servidumbre»[170].

Abolir la esclavitud: de la Restauración a la II República

Serán necesarios unos sesenta años, más o menos de 1790 a 1850, para que la esclavitud desaparezca de las colonias francesas. Este proceso se desarrollará a través de unas fases que en ocasiones marcan avances y otras veces retrocesos. Pero el antiesclavismo tiene su mitología. Esta es engañosa y contradictoria cuando pretende que, desde el principio, existía una conciencia clara del objetivo —la abolición pura y simple— y que, en 1848, Víctor Schoelcher era un pionero.

En 1788, Brissot crea una Sociedad de los Amigos de los Negros. Pero lo que reclama esta sociedad no es el fin de la esclavitud: es el fin de la trata. El mismo año, Condorcet publica sus *Réflexions sur l'esclavage des nègres* [Reflexiones sobre la esclavitud de los negros]. El que pasa por ser un abolicionista absoluto pide realmente una moratoria de setenta años entre el momento en que se pusiera fin a la esclavitud y cuando los libertos accedieran a la ciudadanía. Condorcet sugiere además, antes de la liberación, un plazo de quince años durante los cuales el trabajo del esclavo serviría para compensar a su amo.

En la Asamblea constituyente, en 1790, los Amigos de los Negros hacen campaña a favor de la abolición de la trata. Chocan con la oposición de los defensores de los colonos de Haití, entre los que se sitúa Barnave (el hombre de «¿acaso esa sangre era tan pura?»). Como abogado de los plantadores, este no acepta que «el negro se pueda creer igual que el blanco».

En Haití, los blancos pobres y los libertos son favorables a la Revolución. Con el fin de mantener su poder, los plantadores forman una asamblea local, dispuesta a proclamar la autonomía de la isla. En agosto de 1791, los esclavos se sublevan. Esperan su libertad de Luis XVI. Bajo la dirección de Toussaint Breda —esclavo al que, por su conocimiento de plantas curativas, se ha otorgado el título de médico de los ejércitos del rey

—, la sublevación tiene lugar al grito de «¡Viva el rey!». El 4 de abril de 1792, un decreto de la Convención consagra la igualdad de derechos entre los blancos y los negros libertos. Diez mil colonos se refugian en América. Ante la anarquía creciente, intervienen ingleses y españoles, deseando apoderarse de las colonias francesas. Los británicos, concretamente, ocupan la Martinica y Guadalupe. Más tarde, un destacamento desembarca en Puerto Príncipe, la capital de la parte francesa de Santo Domingo. El 20 de agosto de 1793, para que los negros se adhieran a la causa francesa, el enviado de la Convención en la isla decide abolir la esclavitud en esta. En París, esta decisión es ratificada por el decreto del 4 de febrero de 1794 (16 de pluvioso del año II), por la presión de tres diputados de Haití: «La Convención declara abolida la esclavitud de los negros en todas las colonias».

Contrariamente a la leyenda, la Convención votó la abolición no tanto para obedecer a una exigencia humanitaria —en la misma época, las columnas infernales asolan la Vendée— como para replicar a los ingleses. Danton no se engaña: «Trabajamos para las generaciones futuras. Lancemos la libertad en las colonias. ¡Hoy el inglés ha muerto!». Por otra parte, la abolición es teórica: los libertos están sujetos al trabajo obligatorio en sus plantaciones.

Mientras tanto, Toussaint Breda, llamado de ahora en adelante Toussaint Louverture, resiste en el campo. Primero adherido a la República, derrota a sus compañeros fieles a los Borbones, luego a los españoles y a los ingleses. Controla la isla y se nombra gobernador general. Más tarde, asume la presidencia vitalicia, con palacio, corte, guardia y uniformes propios. Pero necesita plantadores: les concede su protección. En cuanto a los negros liberados, siguen obligados a trabajar en las tierras de sus antiguos amos.

En 1794, Guadalupe solo fue brevemente ocupada por los ingleses. En el tratado de Basilea (1795) se concede Haití en su totalidad a Francia. La Martinica se restituye por la paz de Amiens, en 1802. En esta isla, la esclavitud nunca fue abolida. Cuando Bonaparte accede al poder, no tiene opinión formada sobre el tema, pero el entorno de Josefina de Beauharnais, una criolla de la Martinica, presiona para que nada cambie. Después de la adopción de la Constitución de 1801, el primer cónsul dirige un mensaje al

cuerpo legislativo: «En Haití y en Guadalupe ya no hay esclavos, todo es libre, todo quedará libre. La Martinica ha conservado la esclavitud, y la esclavitud será conservada». Sin embargo, el Senado juzga inconstitucional la diferencia de estatuto entre las poblaciones negras de las Antillas francesas. Para acabar con la situación, Bonaparte se pronuncia, no por la abolición de la esclavitud, sino por la alineación con la Martinica. «Blanco, estoy con los blancos», dice. El 10 de mayo de 1802 (20 de floreal del año X), se restablece pues la esclavitud en todas partes. Y a Haití, donde sigue reinando Toussaint Louverture, el primer cónsul envía a 20 000 soldados mandados por su cuñado, el general Leclerc. Louverture huye a la montaña y luego se somete. En junio de 1802, capturado cuando preparaba una nueva insurrección, es deportado a Francia. Allí muere en 1803.

En 1807, bajo la influencia del partido abolicionista, Inglaterra prohíbe la trata de esclavos. Para el gobierno británico, esta medida expresa menos una preocupación filantrópica que, pagando con la misma moneda, un medio para arruinar las colonias francesas. En el tratado de París, el 30 de mayo de 1814, la Francia de la Restauración vuelve a encontrar los vestigios de su antiguo imperio colonial: las Antillas, la parte occidental de Santo Domingo, la Guayana, las factorías de la India y de Senegal, la isla Reunión. Por este tratado, Luis XVIII promete suprimir la trata en un plazo de tres a cinco años. El 20 de marzo de 1815, Napoleón está de vuelta en París. El 1 de abril, deseoso de congraciarse con Inglaterra, el emperador declara ilegal la trata. En el congreso de Viena, que terminó el 9 de junio (los Cien Días acaban el 22 de junio), todas las potencias europeas deciden igualmente reprimir el comercio de esclavos. En julio de 1815, cuando vuelve a recuperar su trono, Luis XVIII confirma la abolición de la trata. En el segundo Tratado de París, el 20 de noviembre de 1815, el rey firma un artículo adicional dictando las penas con las que se enfrentan los que transgredan esta prohibición. El 8 de enero de 1817, una ordenanza real agrava las sanciones: los navíos serán confiscados y sus capitanes privados de todo mando. Estas penalidades se renuevan en dos leyes votadas, una, el 15 de abril de 1818, durante el reinado de Luis XVIII, y otra, el 4 de marzo de 1831, bajo Luis-Felipe. El campo de las sanciones se extiende hasta los armadores o los aseguradores que se dediquen al contrabando negrero.

Al secar la fuente que abastece a las colonias de mano de obra servil, la abolición de la trata constituye una etapa indispensable. El comercio ilícito continuará sin embargo hasta que la esclavitud misma sea abolida, en 1835 por los ingleses, en 1848 por los franceses. Francia entra en la vía de la abolición durante la Monarquía de Julio. En 1832, se suprime la tasa que gravaba las liberaciones. En 1833 se prohíbe marcar físicamente a los esclavos. En 1839 reciben una categoría civil. En 1840 Luis-Felipe encarga a una comisión extraparlamentaria el estudio de la condición de los trabajadores coloniales. Su presidente, el duque de Broglie, negocia con Inglaterra una nueva convención referente a la represión de la trata, que incluye un derecho de visita de los navíos. En 1843, en un informe dirigido al rey, la comisión llega a la conclusión de la necesidad de emancipar a los esclavos.

La propuesta no tuvo efecto porque se planteó una cuestión que había surgido cuando la abolición de 1794: ¿cómo modificar los estatutos de los obreros sin arruinar las empresas coloniales? Sin embargo, alguien demostró con su ejemplo la posibilidad de hacer prosperar una comunidad agrícola contratando a negros libertos. Es una religiosa, la madre Anne-Marie Javouhey, a quien Luis-Felipe calificaba de «gran hombre». En 1807, fundó las hermanas de San José de Cluny, que se extendieron en las colonias durante la Restauración. Esta congregación creó escuelas y hospitales para la población local en Senegal, Guadalupe, Guayana, y la isla Borbón. En 1819, en Bailleul, en el Oise, la madre Anne-Marie Javouhey instituyó un seminario africano, en el que los tres primeros sacerdotes negros fueron ordenados en 1830. En 1838, en Mana, en el noroeste de la Guayana, la religiosa fundó un taller colonial formado por antiguos esclavos. En efecto, desde la ley de 1831 que renueva la prohibición de la trata, los cautivos descubiertos en los barcos negreros son liberados, y el gobierno los hace contratar por la madre Anne-Marie Javouhey. Y esta, con su mano de obra libre, obtiene mejores resultados que las plantaciones que utilizan esclavos.

En 1843, al pasar a ser francesa la isla Mayotte, queda abolida allí la esclavitud. En 1845 y en 1846, Mackau, ministro de Marina y de las Colonias de Luis-Felipe, publica nuevas ordenanzas a favor de los esclavos,

fijando las condiciones de su rescate y previendo la abolición del sistema, sin fijar fechas sin embargo La Monarquía de Julio cae el 24 de febrero de 1848. El 25 de febrero se proclama la República. El 4 de marzo Víctor Schoelcher pasa a ser miembro del gobierno provisional. Subsecretario de Estado de Marina y de las Colonias, preside la comisión de abolición de la esclavitud, que trabaja basándose en los datos reunidos por la administración del rey Luis-Felipe. El 27 de abril de 1848, el ministro de la Marina, Arago, firma el decreto de abolición preparado por Schoelcher. Atañe a 250 000 esclavos (160 000 de ellos en las Antillas). Deben efectivamente ser emancipados dos meses después de la promulgación del decreto en cada una de las colonias.

Schoelcher, explica Nelly Schmidt, «republicano de la Montaña, masón, militante de los derechos del hombre, se situaba a la extrema izquierda y afirmaba su ateísmo y su anticlericalismo»[171]. No se le quitará el mérito de haber sido el último artífice de la supresión de la esclavitud. Pero habría que recalcar que esta medida de justicia había sido estudiada por otros antes que él, y que había madurado, desde la prohibición de la trata, pasando por una evolución del pensamiento acaecida bajo todos los regímenes, la Restauración, los Cien Días y sobre todo con la Monarquía de Julio.

La esclavitud: una tradición africana y musulmana

¿A qué pueblos pertenecían los esclavos que los europeos embarcaban a miles? Wolofs o bambaras, hausas o ashantis guineanos, congos o bandias bantúes, representaban todas las etnias afincadas en el oeste y el centro del continente negro. Pero antes del siglo XIX los occidentales jamás se habían aventurado más allá de las costas africanas. En su apogeo, la trata transatlántica solo era posible con la complicidad de potentados negros y de mercaderes de esclavos que vendían a sus hermanos de color. Pero no habían esperado a los europeos para dedicarse a este comercio.

La trata de negros se remonta a tiempos inmemoriales. Durante muchos siglos, alimentó de esclavos las zonas de África del Norte y el Próximo Oriente, a instigación y provecho de los países musulmanes. «La trata de los negros ha sido realmente inventada en el siglo VII de nuestra era —observa Olivier Pétré-Grenouilleau—, con la conquista árabe. La formación de una extensa entidad territorial musulmana llevó a un aumento de la demanda de mano de obra servil y, entre los tributos impuestos a las poblaciones sometidas, algunos empezaron a pagarse con cautivos negros»[172]. Otra historiadora, Catherine Coquery-Vidrovitch, llega a la misma constatación: «La trata hacia el océano Indico o el Mediterráneo es muy anterior a la irrupción de los europeos en el continente»[173].

En diez siglos, los árabes deportaron así a 12 millones de negros. Capturados por medio de incursiones efectuadas en el interior del continente, los prisioneros eran reagrupados en caravanas, en las que la tasa de mortalidad era espantosa, y dirigidos hacia el mar para ser vendidos. En África del centro y del este, la ruta de los esclavos atravesaba inmensas extensiones desérticas, desembocando en Jartum, en Sudán, para remontar el Nilo. En la costa oriental, el puerto de Zanzíbar (en la actual Tanzania) servía de mercado de esclavos con destino a la península de Arabia, Persia y la India. Desde Mozambique a Somalia, esta costa estaba colonizada por el

sultanato de Omán. En 1840, este principado musulmán tomará Zanzíbar como capital, ya que la trata de esclavos formaba la base de su poder.

En el Mediterráneo, los piratas turcos de Argel —los berberiscos— reducían a esclavitud a los cristianos que capturaban, al mismo tiempo que procuraban volver a venderlos a las órdenes religiosas especializadas en este rescate. De forma permanente, se contarán de 25 000 a 30 000 prisioneros cristianos al sur del Mediterráneo.

En el siglo XIX, los estados europeos van aboliendo, uno a uno, la trata y la esclavitud. En cambio, los países musulmanes no abandonan de ningún modo este comercio. Tanto menos cuanto que, en África, la época precolonial está marcada por grandes cambios. En el sur, hacia 1810-1820, el Imperio zulú se constituye al precio de inmensas matanzas. En el oeste, la expansión de los pueblos negros islamizados asola un territorio comprendido entre el lago Chad y el océano Atlántico. En todos estos casos, tribus enteras son reducidas a la esclavitud, y vendidas. Al norte, los esclavistas de Libia atraviesan el Sahara y efectúan razias en dirección al sur, despoblando la actual República Centroafricana. En el este africano, hacia 1810-1815, los musulmanes penetran en el interior del continente a partir de Zanzíbar, creando centros esclavistas que se extienden hasta el río Congo. Ahí, en 1866, Tippo-Tip, un potentado árabe, construye un reino basado en la caza de esclavos, saqueando los actuales estados de Somalia, Etiopía, Kenya, Uganda, Tanzania, Burundi, República Democrática del Congo, Malawi y Mozambique.

Médico y teólogo, miembro de la Sociedad de las Misiones de Londres, el inglés Livingstone es conocido por haber explorado, entre 1850 y 1860, el Zambeze y la meseta de los grandes lagos, y por su célebre encuentro con Stanley, en 1871, en las orillas del lago Tanganika. Livingstone es el primer europeo en haber descubierto la amplitud de las costumbres esclavistas que reinan en el centro-este de África. Después de su muerte (1873), el americano Stanley continúa con su obra durante los años 1870-1880. Los relatos de estos grandes exploradores son los que levantan a la opinión inglesa en contra de la trata practicada en África, obligando al gobierno británico a intervenir en Sudán, en 1885.

En París, en 1888, el cardenal Lavigerie lanza una campaña contra el esclavismo. Arzobispo de Argel en 1867, fundador de los Padres Blancos en 1868, desde 1884, es el jefe de la Iglesia de África. «Amad a África, amad a sus pueblos como una madre ama a sus hijos, en proporción a su miseria y su debilidad». Alertado por sus misioneros, monseñor Lavigerie reclama una intervención europea para poner fin al tráfico de esclavos. «Lo que ocurría en América no era nada comparado con las atrocidades perpetradas en África. Cuatrocientos mil hombres al año son víctimas de aquello». Tras fundar con el Papa una liga antiesclavista, el cardenal Lavigerie realiza una gira por varias capitales para movilizar a la opinión. Dice en París: «Para salvar el interior de África hay que provocar la ira del mundo». Cuenta en Bruselas: «Si un viajero se pierde en el camino que va de África ecuatorial a las ciudades en las que se venden los esclavos, puede fácilmente volver a encontrarlo por los huesos que lo bordean. A menudo, solo llega a su destino el tercio del cargamento humano». Explica en Londres: «Dos millones de seres humanos desaparecen al año, es decir, 5000 negros asesinados, raptados, vendidos cada día, si se cuentan las víctimas de toda África. Es la destrucción de todo un continente».

La llamada del cardenal Lavigerie será oída. El 18 de noviembre de 1889, en Bruselas, el rey de los belgas acoge a los representantes de dieciséis gobiernos reunidos para determinar las medidas a adoptar con vistas a reprimir la trata de esclavos. En los años 1880-1885, los europeos decidieron instalarse efectivamente en África. En el congreso de Berlín, en 1884, franceses, británicos y alemanes se repartieron el continente, conservando los portugueses Angola y Mozambique, y creándose el Congo para el rey de los belgas.

Empezaba otra historia: la de la colonización. Algunos que hoy critican, con razón, la esclavitud de los negros, vilipendian también la obra colonial europea. Es una paradoja: los colonizadores se esforzaron en erradicar las prácticas esclavistas, pero les costó trabajo por lo muy tradicionales que eran en África. Después de la descolonización, la esclavitud reapareció en Mauritania, en Nigeria o en Sudán, llamando la atención de las Naciones Unidas, en varias ocasiones hasta ahora. En Arabia Saudí, la esclavitud solo fue abolida oficialmente en 1960.

De ahí la segunda paradoja. Hasta principios del siglo XIX, los europeos se acomodaron con la trata de los negros. No es una página gloriosa, lo hemos dicho. ¿Pero acaso somos colectivamente culpables por la ceguera de nuestros antepasados? ¿Y por qué los europeos tienen que ser los únicos en arrepentirse? Que una revista de historia que denuncia un «tabú francés» publique «las verdaderas cifras de la trata de negros» es un paso muy legítimo.[174] Sin embargo, no sería menos interesante conocer las verdaderas cifras de la trata de negros realizada por los musulmanes.

12. El pacifismo en el período de entreguerras

> Ya preveíamos que un día la reacción alemana vendría. Sabíamos todo esto y sin embargo, por pereza, cobardemente, no hemos hecho nada.
>
> MARC BLOCH

Año 1999. Como apoyo a los albaneses de Kosovo en contra del dictador serbio Milosevic, la OTAN bombardea Belgrado. Como no hay unanimidad sobre la participación francesa en esta expedición militar, algunos señalan que París debería actuar para poner fin a la guerra. El 13 de abril, durante un debate en la Asamblea Nacional, Jacques Brunhes, diputado comunista por Hauts-de-Seine, se hace eco de esta tendencia: «Sobre la base de los principios que he recordado, y que son contrarios al espíritu de compromiso de Múnich, deberían tomarse iniciativas diplomáticas y políticas».

Año 2002. Estados Unidos prepara a la opinión mundial para un nuevo conflicto contra Sadam Hussein. Francia expone sus diferencias, insistiendo en la necesidad de un mandato de la ONU que legitime toda acción referente a Irak. El 10 de octubre, en la Asamblea Nacional, Édouard Balladur, diputado por París, defiende esta postura: «Francia no es favorable a una guerra preventiva iniciada contra Irak. Aquí no se trata, como lo pretenden algunos de nuestros compañeros, de un estado de espíritu "muniqués"; no se trata de ceder, sino de proceder por etapas».

El espíritu muniqués: desde la izquierda a la derecha, en toda situación de crisis internacional que pueda acabar en guerra se impone esta expresión para estigmatizar cualquier debilidad ante el adversario. Pero es olvidar que en 1938, durante el despedazamiento de Checoslovaquia avalado en Munich, todo el mundo (o casi) fue muniqués, de la izquierda a la derecha.

Es olvidar también que el espíritu de Munich solo fue el reflejo del pacifismo que dominó la sociedad francesa en todo el periodo de entre las dos guerras mundiales.

Una serie de retrocesos frente a Alemania

No fue Hitler quien engendró el nacionalismo alemán. Al acabar la Gran Guerra, Alemania pierde extensos territorios y se ve obligada a pagar indemnizaciones considerables, que interesan a Francia puesto que ha salido del conflicto arruinada y endeudada con Estados Unidos. Tras analizar el nuevo mapa de Europa —trastocado por el desmembramiento de Austria-Hungría— y juzgar el tratado de Versarles «demasiado suave por lo que tiene de duro y demasiado duro por lo que tiene de suave», el historiador Jacques Bainville, en 1920, profetiza un nuevo conflicto.

La república de Weimar —inducida por la opinión alemana, comunistas incluidos— considera el tratado de Versalles como una imposición. En Berlín, el gobierno socialdemócrata obstaculiza el pago de las indemnizaciones de guerra. En 1921, Francia responde ocupando tres ciudades del Ruhr y luego, en 1923 (con el apoyo de los belgas), la totalidad del Ruhr. Los británicos no están de acuerdo: para no dejar demasiado poder a Francia en el continente, pero también porque el sentimiento proalemán está extendido entre las élites inglesas, Londres se opondrá constantemente a las medidas de represalia planteadas por París. Desde 1919, la Cámara de los diputados disponía de una mayoría de derechas. Raymond Poincaré y Alexandre Millerand, sucesivamente presidentes de la República y presidentes del Consejo, eran partidarios de una política de firmeza ante Alemania. En 1924, después de la victoria del Cártel de Izquierdas, el socialista Aristide Briand pasa a ser ministro de Asuntos Exteriores, y lo seguirá siendo durante seis años. Tiene fe en una reconciliación franco-alemana, en la unión europea, en la concordia entre pueblos. Su homólogo en Berlín, Gustav Stresemann, es un negociador civilizado. Pero este diplomático persigue un objetivo que revela en 1925 en una carta al Kronprinz, hijo del emperador derrocado: «Lo esencial es la liberación de nuestro suelo. Por eso, la política alemana deberá, para

empezar, seguir la fórmula que Metternich adoptaba en Austria después de 1809: *finassieren*»[175].

Firmado en Londres, el plan Dawes prevé el escalonamiento de la deuda alemana y la evacuación del Ruhr y de Colonia. Briand lo acepta. En 1925, el ministro francés es el alma de la conferencia de Locarno. Alemania reconoce libremente su nueva frontera occidental (aceptando la devolución de Alsacia y Lorena) y la desmilitarización de Renania. Briand exclama: «Se abre la colaboración entre países. Empiezan los Estados Unidos de Europa. Francia y Alemania se comprometen solemne y recíprocamente a no recurrir en ningún caso a la guerra». Briand, apoyado por el ministro de Asuntos Exteriores británico, Austen Chamberlain, logrará también que Alemania entre en la Sociedad de Naciones en 1926, lo que le inspirará exclamaciones líricas: «¡Atrás los fusiles, las ametralladoras, los cañones, los velos de luto! ¡Dejad sitio a la conciliación, al arbitraje, a la paz!». En 1928, Briand y su homólogo americano, Frank Kellogg, hacen que sesenta y cuatro naciones, incluidas Alemania y la URSS, firmen un pacto con vistas a «declarar la guerra fuera de la ley».

Mientras tanto, siguen las negociaciones sobre las deudas alemanas. En 1929, el plan Young, firmado en París, espacia los pagos hasta 1988. ¿Quién puede creer que sea respetada esta exigencia?

En junio de 1930, nueva concesión, Briand manda evacuar Renania cinco años antes del plazo previsto por el tratado de Versalles.

Tres meses más tarde, en las elecciones al Reichstag, los nacionalsocialistas pasan de 12 a 107 escaños. En la elección presidencial de abril de 1932, Hitler fracasa ante Hindenburg. Pero en el mes de julio, en las legislativas, su partido arrasa con 230 escaños, adelantándose a todas las demás formaciones. Unos días antes, la conferencia de Lausana había puesto fin a las reparaciones de guerra alemanas.

El 30 de enero de 1933, Hitler se convierte en canciller del Reich. El 3 de febrero declara a los generales de la Reichswehr: «Nada de lo que les proponga se podrá hacer si Francia tiene hombres de Estado».

Alemania se retira de la Sociedad de Naciones. A la muerte de Hindenburg (1934), al reunir las funciones de presidente y canciller, Hitler es el dueño absoluto. En Francia sigue el baile de los ministerios. Pero la

opinión está tranquila. ¿Acaso el ejército francés no es el mejor del mundo? Lo que ignoran los franceses es que la estrategia concebida por el Estado Mayor es exclusivamente defensiva: la edificación de la línea Maginot empezó en 1929. El país tiene alianzas con Polonia y la Pequeña Entente (Checoslovaquia, Rumania, Yugoslavia), ¿pero de qué sirven estos tratados si las fuerzas necesarias para socorrer a un pueblo aliado son inexistentes?

En 1934 nadie ve ningún aviso en el fin heroico del canciller austríaco, Engelbert Dollfuss, asesinado durante un intento de alzamiento nazi. En marzo de 1935, Hitler anuncia el restablecimiento del servicio militar en Alemania. Los vencedores de ayer, reunidos en Stresa bajo la presidencia de Mussolini, se conforman con platónicas protestas.

Pierre Laval acaba de firmar un acuerdo con Roma. Verbalmente, parece que el ministro de Asuntos Exteriores francés ha dejado las manos libres al Duce para apoderarse de Etiopía. Iniciada en octubre de 1935, la conquista de Abisinia se acabará en marzo de 1936. Inglaterra incita a la Sociedad de Naciones a adoptar sanciones económicas en contra de Italia; pero aun cuando el interés de Francia exige preservar la alianza con Roma, el gobierno se alinea con Londres. En virtud de la misma *Realpolitik*, Laval también ha firmado, en mayo de 1935, un tratado de asistencia mutua con la URSS. Cuando su madre, en 1936, le preguntó qué habría que pensar de eso, Charles de Gaulle le dijo: «Nos dirigimos rápidamente a una guerra contra Alemania. No tenemos los medios para rechazar la ayuda de los rusos, por mucho horror que nos produzca su régimen»[176].

El 7 de marzo de 1936, Hitler da muestras de un abuso de autoridad: sus tropas invaden la zona desmilitarizada del Ruhr, en la margen derecha del Rin, y Renania, en la orilla izquierda del río. Albert Sarraut, presidente del Consejo, asegura que «no dejaremos a Estrasburgo bajo el fuego de los cañones alemanes». Pero las elecciones están cercanas, el alto mando considera que no tiene medios para reaccionar sin una movilización general, e Inglaterra hace saber que no se unirá: por lo tanto, no pasa nada. La operación del 7 de marzo de 1936, lo sabemos hoy, era una partida de póquer por parte de Hitler, que estaba dispuesto a retirarse. Otra ocasión perdida.

Después de que los franceses y los ingleses condenaran su política etíope y se mostraran desesperadamente pasivos ante el Reich, Mussolini cae en brazos de Hitler: en octubre de 1936, Alemania e Italia firman un protocolo de cooperación.

Berlín ejerce una presión creciente sobre Austria. Kurt Schuschnigg realiza una gira a las capitales europeas, pero nadie le hace caso. El 12 de marzo de 1938, la Wehrmacht invade el país; el 13, Austria es anexionada. Francia se queda muda (ante el *Anschluss*, el gobierno de Chautemps ha dimitido) e Inglaterra reconoce el hecho consumado. Sin que las democracias se conmuevan, acaba de desaparecer un Estado soberano.

Dos meses más tarde estalla el asunto de los Sudetes, una minoría alemana de Checoslovaquia que reclama la unión con el Reich. Después de la victoria de los nacionalistas alemanes en las elecciones locales, Hitler pone a punto una intervención militar. Francia no tiene medios para responder: en 1936 se ha hecho un esfuerzo presupuestario en favor de la defensa, pero el rearme alemán se efectúa con una rapidez que ahonda la distancia entre los dos países. Inglaterra, que no tiene acuerdos con Praga, negocia directamente con Hitler. Los días 29 y 30 de septiembre de 1938, se reúne una conferencia en Munich. Édouard Daladier, el presidente del Consejo francés, y Neville Chamberlain, el primer ministro británico, aceptan la anexión de los Sudetes a Alemania.

Después de esta crisis, se acelera la producción francesa de armas, pero de manera insuficiente. Sin embargo, los dados están echados. El 15 de marzo de 1939, Alemania ocupa lo que queda de Checoslovaquia. El 1 de septiembre, le toca a Polonia ser atacada. El 3 de septiembre, París y Londres abren las hostilidades contra Berlín. Después de ocho meses de «guerra boba»[177], la ofensiva alemana de mayo de 1940 termina, en junio, con la más espantosa derrota de la historia de Francia.

Una izquierda mayoritariamente pacifista

Abandonada por Inglaterra, Francia se encontró sola, durante veinte años, frente a Alemania. ¿Por qué no reaccionó en 1935, en 1936, en 1938, cada vez que Hitler movía sus fichas? En 1939, la opinión todavía cree que el país es la primera potencia militar del mundo. Aterradora quimera. Philippe Masson observa: «La victoria de 1918 ha provocado efectos perversos. Una esclerosis afecta al alto mando, convencido de poseer la llave del éxito. El pacifismo, en diversos grados, socava todas las capas de la sociedad»[178]. El pacífico ama la paz, pero está dispuesto a ir a la guerra para preservar su libertad y su dignidad. El pacifista ama la paz por encima de todas las cosas y se muestra dispuesto a todo para evitar la guerra. ¿Una sociedad carcomida por el pacifismo? Sin duda esta reacción merece circunstancias atenuantes. Entre 1914 y 1918 fueron movilizados 8 millones de hombres, hubo 1,5 millones de muertos y 3 millones de heridos. En las memorias y en las carnes queda el horror de las trincheras. Durante la Gran Guerra, cayeron cerca de un tercio de los hombres de dieciocho a veintisiete años. Otros tantos padres potenciales que no tuvieron hijos. Para una nación cuya población decrece desde el siglo anterior, esta sangría es dramática: en 1935, los fallecimientos superan a los nacimientos. Francia es un país que envejece, cansado, con un estado sanitario deteriorado. Según Philippe Masson, el número de bajas temporales y de inútiles para el servicio alcanza en 1936 un 37 por ciento en Francia, mientras en Alemania es del 17 por ciento. Una Alemania en la que Hitler disfruta del apoyo del ejército y en la que la población está sicológicamente preparada para tomarse la revancha de 1918.

Después de la desaparición de Clemenceau y de Poincaré, a la III República le faltan personalidades fuertes. La inestabilidad ministerial es crónica: cuarenta y dos gabinetes en veintiún años, es decir, ¡una duración media de seis meses para cada gobierno! Paralizado, el Estado se ve incapaz de mantener una voluntad continua.

No obstante, si hace falta elaborar la lista de los factores que contribuyeron a la apatía francesa frente a Alemania, a la ideología le corresponde una parte. En la época de entreguerras, quedaban lejos los tiempos de los «húsares negros de la República», estos maestros patriotas del final del siglo XIX. En la enseñanza pública, el Sindicato Nacional de Maestros es todopoderoso. Y es pacifista. Durante sus congresos se aplaude un slogan: «Más vale la servidumbre que la guerra». En el mismo momento, al otro lado del Rin, los maestros machacan con el discurso contrario.

Heredada de Jaurés, la idea de la reconciliación franco-alemana es retomada por Aristide Briand o Joseph Caillaux como base de un programa de conciliación y de arbitraje. Pero estos hombres se niegan a ver que la república de Weimar —la carta de Stresemann al Kronprinz— sigue con una política nacionalista, política que será llevada a su paroxismo por Hitler. Michel Winock reconoce: «La inconsecuencia de todos los partidarios de la "seguridad colectiva" es que no quieren dotar su voluntad de paz y su defensa del derecho con una fuerza con la que puedan hacerse respetar. En cuanto su propio Estado —Estado de derecho— intenta garantizar las fronteras de los Estados independientes mediante una política de firmeza, que implica la amenaza militar, lo denuncian como promotor de guerras»[179].

En la CGT, los pacifistas son mayoritarios. Ocurre lo mismo en el Partido Socialista (SFIO). Paul Faure, su secretario general de 1920 a 1940, preconiza el compromiso a favor de la paz, aunque este compromiso fuera unilateral. En 1933, los militantes de SFIO reprochan a sus diputados haber votado el presupuesto militar. En cuanto a Léon Blum, figura intelectual del socialismo, no se queda atrás. Se le debe cierto número de intervenciones sobre las que no insisten sus biógrafos. El 15 de mayo de 1930, en *Le Populaire*, pregona su optimismo: «En lo relativo a Alemania, podemos, desde este mismo momento, iniciar el desarme». En el mismo periódico, el 2 de agosto de 1932, dos días después de las elecciones que han transformado al partido nazi en la primera fuerza política alemana, se consuela de esta manera: «Pase lo que pase, el camino hacia el poder le está cerrado a Hitler». En el mes de noviembre siguiente, los nazis pierden 34

escaños en el Reichstag. Análisis de Blum: «De ahora en adelante, Hitler está excluido del poder; está incluso excluido, por así decirlo, de la esperanza misma del poder»[180].

En marzo de 1935, en el momento en el que el Reich decide poner en pie a treinta y seis divisiones, el gobierno pide a la Cámara extender el servicio militar a dos años. En la Asamblea, el 13 de marzo, Blum denuncia esta propuesta de ley: «Pensamos que la potencia militar de un país no está en los efectivos acuartelados que sirven de base a los estrategas, sino en el levantamiento en masa. La solución está en incluir a Alemania en un sistema de desarme, de control, de asistencia, aceptado voluntariamente o impuesto». El 14 de marzo, siempre en *Le Populaire*, Blum protesta: «Los generales asustan a la opinión jugando con la amenaza de una posible guerra con Alemania». El 15 de marzo de 1935, se autoriza por fin al gobierno a aplicar una ley de 1928 que permite mantener a una quinta sirviendo en el ejército. Comentario de *Le Populaire*: «Igual que en 1913, la Cámara capitula ante los generales».

En mayo de 1936, el Frente Popular gana las elecciones con una promesa: «Pan, paz y libertad». El 4 de junio, Blum es jefe de un gobierno socialista y radical, conformándose los comunistas con un «apoyo sin participación». Al día siguiente de las elecciones, se desencadena una oleada de huelgas. Blum negocia. Firmados el 7 de junio, los acuerdos de Matignon aumentan los salarios entre un 7 y un 15 por ciento, y conceden diversos derechos sociales (convenios colectivos, creación de delegados del personal). Al no ceder los huelguistas, se votan otras ventajas durante el verano, concretamente la semana de 40 horas y dos semanas de vacaciones retribuidas. Contrariamente a lo que piensa cierta burguesía, estas medidas no tienen nada de revolucionarias: Francia solo recupera su atraso social. Pero esta política, puesta en práctica de forma brutal, sin consideración hacia el contexto internacional y las realidades económicas, tendrá consecuencias dramáticas. Rebajar la semana de trabajo de 48 a 40 horas provoca una caída de la producción industrial. Únicamente en 1939 se volverá a encontrar el nivel de 1928. En Alemania, durante la misma época, la producción, y especialmente la producción de armas, dará un salto del 17 por ciento.

A partir de 1937, el radical Chautemps sucede a Blum. El Frente Popular solo ha durado un año, pero ha actuado como si Hitler no existiera.

Toda la izquierda humanista y laica sigue cultivando un profundo pacifismo con tufo antimilitarista. En septiembre de 1936, Roger Martin du Gard escribe a un amigo: «¡Todo antes que la guerra, todo! Incluso el fascismo en España, incluso el fascismo en Francia, incluso Hitler». En la primavera de 1938, Simone Weil confiesa a Gaston Bergery que prefiere la hegemonía alemana a la guerra, aunque eso se traduzca en algunas leyes de exclusión en contra de los comunistas y los judíos.

¿Y los comunistas? A partir de los años veinte, cuando el asunto del pago de las reparaciones de guerra, militan, en nombre de la solidaridad con los obreros alemanes, contra toda sanción a la república de Weimar. Hasta 1935, en el Parlamento se niegan a votar los créditos militares. El Partido Comunista obedece las órdenes de Moscú. Y desde 1920, la URSS se ha acercado a Alemania, acercamiento hecho oficial con un tratado comercial firmado en 1921, y posteriormente por el tratado de Rapallo, en 1922. La subida del nazismo no modifica esta línea. El 14 de febrero de 1933, dos semanas después de la llegada de Hitler a la cancillería, Jacques Duclos escribe en *L'Humanité*: «Los trabajadores de Alemania deben saber que sus hermanos de Francia no quieren que estén sometidos al imperialismo francés, y por ello, la ayuda al pueblo alemán, que quiere liberarse, y la lucha contra la guerra no se pueden concebir sino con una lucha diaria para romper la tenaza de Versalles». El 15 de marzo de 1935, durante el debate sobre la ley que amplía el servicio militar a dos años, Maurice Thorez declara ante la Cámara: «No permitiremos que se arrastre a la clase obrera a una guerra llamada de defensa de la democracia en contra del fascismo. Los comunistas no creen en la mentira de la defensa nacional». El 30 de marzo siguiente da esta consigna en *L'Humanité*: «Invitamos a nuestros afiliados a penetrar en el ejército para cumplir la labor de la clase obrera, que consiste en disgregar el ejército». Algo más de un año después, el 2 de septiembre de 1936, cuando el Reich ha vuelto a ocupar Renania, Thorez lanza un alegato pacifista ante la Asamblea: «Hay que entenderse con cualquiera que quiera la paz, con quienquiera que ofrezca una posibilidad, por muy pequeña que

sea, de salvaguardar la paz. Hay que entenderse con Italia, a pesar de la dictadura fascista. Incluso hay que entenderse con la Alemania de Hitler».

Una derecha mayoritariamente antialemana

Mientras la izquierda se inclina por el pacifismo y el antimilitarismo, la derecha, por tradición, es patriota. Reverencia al ejército. Por tradición también, esta derecha es antialemana. Ya en 1918, la Federación Republicana y el grupo parlamentario que representa a la derecha en la Cámara, la Entente Republicana Democrática, defienden una línea de firmeza con respecto a las reparaciones de guerra: «Alemania pagará». En el Parlamento o en la minoría gubernamental, durante los años 1920 y 1930, el espíritu de resistencia se ve representado por hombres como Raymond Poincaré, Louis Marin, el general De Castelnau, François de Wendel, Louis Barthou, Píerre Taittinger, Henri de Kérillis, André Tardieu, Georges Mandel o Paul Reynaud, todos de derechas o de centroderecha. A finales de 1930, Paul Reynaud, partidario de un conflicto preventivo, está considerado como el hombre de la guerra contra Alemania (cuando estalle, siendo jefe del gobierno, no estará a la altura, pero ese es otro problema). El senador François de Wendel, procedente de una importante familia de industriales, presidente del Comité des Forges[181] y regente del Banco de Francia, escribe en su diario: «Actualmente hay un peligro bolchevique interno y un peligro alemán externo. Para mí, el segundo es mayor que el primero».

La Unión Nacional de Combatientes, oficialmente apolítica pero inclinada a la derecha, tiene un espíritu antíalemán. Ocurre lo mismo con la Federación Nacional Católica, con los Jóvenes Patriotas, los Croix-de-Feu [182] o el Centro de Propaganda de los Republicanos Nacionales, todas ellas organizaciones de derechas.

Jacques Bainville, elegido académico en 1935, extiende su influencia a toda la derecha. Considera la unidad alemana, realizada en 1871 y confirmada por el tratado de Versalles, la fuente del desequilibrio europeo y no deja de alertar del peligro del renacimiento del Reich. Bainville envía sus artículos a numerosas publicaciones, pero antes que nada a *L'Action Française*. Este diario es leído por un público mucho más extenso que el

que comparte sus ideas monárquicas: François Mauriac, que era adversario suyo, dirá que «no se podía dejar de leer *L'Action Française*, era el periódico mejor escrito y el más inteligente».

Charles Maurras, antialemán hasta lo grotesco, considera Alemania como «el perro rabioso de Europa»: tras él, *L'Action Française* hace gala de un antigermanismo virulento. En abril de 1930, el órgano monárquico publica una serie de artículos que constituyen una de las primeras advertencias contra el nazismo: «Se debe considerar la actividad del Partido Nacionalsocialista como uno de los mayores peligros para Francia». El 7 de marzo de 1936, cuando la remilitarización de Renania, *L'Action Française* es el único periódico que reclama una intervención inmediata. «Es un poseso», dice Maurras de Hitler. Otra vez se debe a Maurras, muy bien informado de la falta de preparación militar de Francia, un texto profético, publicado en 1937 como prólogo a su libro *Devant l'Allemagne éternelle* [Ante la Alemania eterna]: «Seguro de su misión de Mesías del género humano, este pueblo de señores, esta raza de amos, se prepara ya para contar qué legítimas violencias deberán ser impuestas a los varones de los pueblos vencidos y qué vergüenzas pesarán sobre sus mujeres e hijos. Se prepara un estatuto nuevo de la humanidad, se elabora un derecho particular: el racismo hitleriano nos hará asistir al reinado todopoderoso de su horda».

1938: derechas e izquierdas, todas muniquesas

En 1938, los acuerdos de Munich constituyen un evidente retroceso ante Hitler. «Una derrota que nos ahorra un desastre», observa Maurras, cuyo editorial termina con una llamada desesperada: «¡Armemos, armemos, armemos!». Salvo escasas excepciones (Mandel, Reynaud, Kérillis), la derecha es partidaria de Munich. Pero las izquierdas también: la Cámara de los diputados que ratifica por una aplastante mayoría (537 votos contra 75) el acuerdo firmado por el radical Daladier, es la cámara radical-socialista del Frente Popular. Si los comunistas votan en contra se debe únicamente a que la URSS no se ha visto asociada a las negociaciones de Munich.

Al comenzar la crisis de los Sudetes, el Sindicato de Maestros y el Sindicato de Correos —dos organizaciones de izquierdas— lanzaron una petición «en contra de la guerra»: «Pedimos al gobierno francés que persevere en la vía de las negociaciones sin dejarse desanimar por las dificultades que vuelven a surgir». Al día siguiente de los acuerdos, el secretario general de la SFIO, Paul Faure, se alegró: «Pensé, hemos pensado en el Partido Socialista, que era necesario temporizar, negociar, acudir a todas las fuerzas morales y espirituales del mundo para evitar el recurso a las armas»[183].

De Léon Blum, con fama de antimuniqués, se cita a menudo la expresión de «cobarde alivio», pero omitiendo que la empleó a propósito de sí mismo: «La guerra está probablemente descartada. Pero con condiciones tales que yo, que no he dejado de luchar por la paz, que desde hace años le había entregado el sacrificio de mi vida, no puedo sentir alegría y me siento dividido entre un cobarde alivio y la vergüenza»[184]. En la Asamblea, el 4 de octubre de 1938, el líder socialista también acoge favorablemente los acuerdos de Munich: «El grupo socialista en su totalidad participa de los sentimientos que animan unánimemente a la Cámara. Si hoy existe en Francia una voluntad de paz tan general y profunda, se debe, señores, en gran parte, a nuestra labor».

Hitler acaba de devorar Austria y la mitad de Checoslovaquia. El ejército alemán vuelve a ser poderoso. El Frente Popular ha lanzado un programa de rearme de 14 000 millones de francos, pero nada está a la altura del peligro. Con el sentimiento de vivir protegida por la línea Maginot, la opinión, al igual que la clase política, sigue siendo pacifista. Las encuestas acaban de aparecer: una de ellas revela que el 57 por ciento de los franceses aprueba la política seguida en Munich. Como canta un estribillo de moda: «Todo va bien, señora marquesa»[185].

Hoy, los acuerdos de Munich están marcados por un sello de infamia. Pero se nos olvida que todo el país se caracterizó por el «espíritu muniqués». Y que no nació en 1938: ya se había dejado el campo libre a Alemania en 1930, en 1935, en 1936. ¿Apatía, despreocupación, miedo a que «eso» vuelva a ocurrir? Todo el periodo de entreguerras fue muniqués.

13. Fascismo y antifascismo

> Quien critica a Stalin está a favor de Hitler. El genio del georgiano es haber hecho caer a tantos hombres en esta trampa.
>
> FRANÇOIS FURET

Primavera de 1998. Desde hace seis meses, Francia vive al ritmo del juicio de Papon. El 25 de marzo, en su crónica de *Le Monde*, Bertrand Poirot-Delpech vuelve a tomar como suya una frase que está en el ambiente. Con anterioridad a la ocupación, escribe, «la gente de Vichy clamaba "Antes Hitler que Blum"».

Concentrado en pocas palabras, y por un miembro de la Academia francesa, aquí tenemos uno de los clichés más tenaces de lo históricamente correcto. Durante los años treinta, la derecha francesa, preocupada por el orden y la autoridad, habría sido seducida por dictaduras extranjeras, lo que la habría preparado para la colaboración. La izquierda, en cambio, prendada de la justicia social y de la paz, habría rechazado ferozmente la amenaza fascista, lo que la habría llevado de forma natural a encarnar la Resistencia.

«Antes Hitler que Blum». Innumerables documentos presentan esta frase (o su variante «Antes Hitler que el Frente Popular») como un eslogan utilizado efectivamente en esta época. Pero nunca concretan dónde, cuándo y por quién. Con razón: en los periódicos de derechas, este pensamiento es imposible de encontrar. François Furet observa: «Invento comunista, el "hitlerismo" francés es prácticamente imposible de encontrar en la vida política francesa antes de 1939 (…). En el orden político, la admiración y la imitación del nacionalsocialismo chocan con las obligaciones de la situación interna e internacional: los franceses, vencedores frágiles del

último conflicto, no se sienten incitados hacia un belicismo nacionalista; y Hitler es el enemigo potencial de su país»[186].

Fue Emmanuel Mounier, escritor de izquierdas, el que lanzó la fórmula «Antes Hitler que Blum», en octubre de 1938, en la revista *Esprit*, al día siguiente de los acuerdos de Munich. Con un ataque a las clases sociales enemigas del Frente Popular, supuestamente admiradoras de los regímenes fascistas, concluía: «No se entenderá nada del comportamiento de esta fracción de la burguesía si no se le oye murmurar en voz baja "¡Antes Hitler que Blum!"». Pero un fantasma no constituye una prueba.

6 de febrero de 1934, crisis de la República

«¡Abajo los ladrones!». Este grito resuena en París en enero de 1934, durante las manifestaciones organizadas para protestar contra la corrupción. A principios de mes, una auditoría del Ministerio de Finanzas permitió descubrir la estafa montada por Alexandre Stavisky, quien, a pesar de condenas anteriores, fundó el Crédito Municipal de Bayona, y luego, habiendo emitido bonos con intereses garantizados con joyas falsas, malversó millones de francos. Y pudo llevar a cabo la operación gracias a sus relaciones parlamentarias. El 9 de enero, al ir a arrestarle en Chamonix, encuentran muerto a Stavisky. ¿Suicidio o crimen maquillado? El escándalo es tanto mayor cuanto que el país, desde 1922, sufre una crisis económica. En la calle, Acción Francesa y otras ligas de la derecha nacionalista se adueñan del asunto. Arrastran a una muchedumbre que crece día a día. Al ser acusados algunos ministros, el presidente del Consejo, Camille Chautemps, dimite el 27 de enero. Le sucede Daladier. El 3 de febrero, revoca al prefecto Jean Chiappe, acusado de simpatizar con esas ligas. El 6 de febrero, una nueva manifestación degenera en tragedia. En la plaza de la Concordia, las fuerzas del orden disparan. Al final de la jornada, se cuentan veinte muertos y quinientos heridos del lado de los civiles, y cuatrocientos heridos entre las fuerzas del orden.

Aquella tarde, los manifestantes no pertenecían todos a la derecha o a la extrema derecha, ni mucho menos. Aunque las ligas de derechas estaban fuertemente representadas, la Unión Nacional de Combatientes o la Federación de los Contribuyentes también habían movilizado a sus afiliados. Por la mañana, *L'Humanité* había anunciado una manifestación de la Asociación Republicana de Antiguos Combatientes, organizada aparte, pero con el mismo lema: «En contra de los ladrones». Sin jefes, sin objetivo común, sin armas, sin complicidad con el ejército: la manifestación del 6 de febrero no era un intento de golpe de Estado. Era una revuelta popular, que

traducía el descontento de los ciudadanos, su pérdida de confianza en la clase política.

El 7 de febrero, Daladier renuncia al gobierno. El 9, Doumergue, otro radical, se encarga de formar gabinete. El mismo día, los comunistas llaman a manifestarse «en contra del mercantilismo y del fascismo». Se producen choques muy violentos, con un resultado de 4 muertos y 46 heridos entre los manifestantes, y 16 heridos entre los policías. Los sindicatos y los partidos de izquierdas llaman a la huelga para el 12 de febrero, con una manifestación previa que debe transcurrir con tranquilidad. Durante este extenso desfile, los cortejos socialista y comunista se fusionan. Hermanos enemigos desde la escisión de Tours (1920), las dos ramas del socialismo se unen contra un adversario común: el «fascismo».

En el imaginario político de la izquierda, la jornada del 6 de febrero de 1934 prueba la existencia de un peligro fascista contra el que deben aliarse las fuerzas del progreso. El análisis histórico desmiente esta retórica: en Francia, en los años 1930, no existe fuerza fascista significativa. La verdad es que el mito fascista ha sido forjado por los comunistas para proscribir a aquellos adversarios que se les resisten con fuerza. Pero la etiqueta, arma del terrorismo intelectual, es maleable: un liberal, si deja claro su antimarxismo, pasa a ser fascista. Después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el general De Gaulle vaya formando el RPF (Rassemblement Pour la France), será tachado de fascista. Bajo este vocablo se juntan fenómenos políticos pertenecientes a universos diferentes que responden a causalidades diferentes, que pueden ser antagónicas. En 1934, el canciller Dollfuss, católico, conservador y patriota austríaco, es odiado por Hitler por católico, por conservador y por patriota austríaco. Por eso lo asesinan los nazis. Sin embargo, como se enfrentó a las milicias marxistas, se califica a Dollfuss de fascista de la misma manera que a Hitler: el fascismo de los antifascistas es una mentira semántica.

Fascismo, nazismo, franquismo: fenómenos heterogéneos

Fascismo: la palabra nace en Italia. Fundado por Mussolini, un antiguo socialista, este movimiento se presenta como una reacción autoritaria contra el desamparo posterior a la guerra, y como respuesta nacionalista a las expectativas de un país que no sacó ningún beneficio de su participación en la guerra y que sufre la amenaza comunista. La violencia de los fascistas es indudable, pero responde a la de los comunistas que rechazan igualmente el modelo democrático. No obstante, el activo de los diez primeros años del régimen mussoliniano está comprobado: resurgir económico, descenso del paro, tratado de Letrán. La opinión se adhiere masivamente a la política del dictador, cuyos admiradores extranjeros, desde Roosevelt hasta Churchill, son numerosos. En 1934, Mussolini es antialemán. No es ni racista, ni antisemita. Más tarde el Duce, inicialmente pragmático, cae en la trampa de su mística: «Mussolini siempre tiene razón», proclama la propaganda. El viraje decisivo es la aventura etíope; los desaires de las democracias llevan al régimen a radicalizarse, a aliarse con Hitler y a adoptar las leyes antijudías para complacerle. Con la entrada en el segundo conflicto mundial al lado del Reich, el Estado fascista se desmoronará con él.

Sin embargo, el gran historiador del fascismo, Renzo de Felice, insiste en la imposibilidad de asimilar el fascismo al nazismo. Mussolini encarceló a oponentes declarados o los confinó bajo vigilancia, nunca construyó un sistema de campos de concentración. Pierre Milza señala que en 1929, un grupo de intelectuales antifascistas, a cuya cabeza se encuentra Benedetto Croce, publica en la prensa una respuesta a un manifiesto de los intelectuales fascistas[187]; el equivalente era impensable en la Alemania nazi. En realidad, la experiencia italiana del fascismo no habría tenido más consecuencias que cualquier dictadura de América latina si dos temibles ideologías, el nazismo y el comunismo, no hubiesen sacado partido de ella, y si no hubiera tenido lugar en una de las más antiguas naciones de Europa.

El nacionalsocialismo es de otra naturaleza. Adolf Hitler toma el poder en 1933. Su sistema político está acabado en 1938, después de la nazificación del ejército y de la puesta en práctica de la legislación que excluía a los judíos. Es un mecanismo totalitario: todo el país está al servicio del régimen. La administración está reforzada por las consignas del partido, la policía por la Gestapo, la Wehrmacht por las SS. Mediante el control de la sociedad, y la dirección de la economía y de las mentes, el Estado nacionalsocialista es omnipotente, orquestando su propaganda y actuando mediante técnicas expresionistas modernas.

La ideología de Hitler obedece a las influencias que marcaron su juventud: el pangermanismo basa su racismo fanático en la idea del superhombre alemán. Para mantener la angustia colectiva y movilizar a su pueblo, el Führer invoca una conjura universal cuya paternidad atribuye a los judíos. El antisemitismo hitleriano constituye la traducción visible, y la más masivamente criminal, del carácter patológico del nazismo. El paganismo congénito del régimen, su exaltación de la mitología germánica, su romanticismo del suelo y de la sangre (*Blut und Boden*), su llamada a las fuerzas oscuras del inconsciente, su odio por los débiles, hacen de él un proyecto radicalmente anticristiano.

Pero el nacionalsocialismo es también un Estado revolucionario. Hasta 1933, Alemania constituía una sociedad muy jerarquizada, compartimentada, con diferentes niveles de vida y diferencias sicológicas no solamente entre las distintas clases, sino entre una región y otra. En contra de esas diferencias, los nazis establecen su mitología de la comunidad alemana. Industria, ejército, diplomacia, justicia, universidad, administración: el régimen suplanta a las élites tradicionales en todos estos sectores o las atrae con el proyecto de eliminarlas. Mediante la supresión de los parlamentos regionales y la persecución de los particularismos, el nazismo es el último agente de la unidad alemana.

¿Fascismo? A pesar de sus diferencias, este término puede, sin ser muy riguroso, designar lo que tienen en común el sistema de Mussolini y el de Hitler. En ambos casos, se trata de regímenes aparecidos en naciones de antigua civilización pero de unidad política reciente, que padecen convulsiones de posguerra: crisis económica, crisis del Estado,

reivindicaciones nacionalistas. En ambos casos, un jefe de origen modesto se apodera del control del Estado. Sus tropas —y él mismo— habrían podido ser comunistas, pero el internacionalismo repele a estos hombres que participaron en la guerra. El fascismo es anticomunista. Sin embargo, para él, el comunismo no es un fenómeno subversivo: es un competidor. En la lucha por el poder, lo combate incluso con sus propias armas —violencia verbal y física, intimidación en los centros de votación, terror en la calle—. Jules Monnerot afirma: «El fascismo actúa como una vacuna anticomunista: se parece al comunismo lo suficiente como para eliminarlo»[188].

En la mitología de la izquierda, el tercer pilar del fascismo, a partir de la guerra de España, es la dictadura del general Franco. Sin duda la doctrina de la Falange de José Antonio Primo de Rivera presenta fuertes analogías con la de Mussolini. Pero asimilar al fascismo el conjunto del bando nacionalista español constituye un abuso del término. La insurrección de julio de 1936 no se puede comprender sin los acontecimientos que la precedieron: en 1931, los disturbios que acogieron la proclamación de la República (incendios de conventos e iglesias, asesinato de guardias civiles); en 1934, la huelga general lanzada por la izquierda después de la victoria legal de la derecha en las elecciones, huelga transformada en revuelta armada en Asturias; en febrero de 1936, el clima de violencia que rodea la votación que confía el poder al Frente Popular; el afán de emulación revolucionaria de los anarquistas y de los trotskístas, plasmado en el incendio de cientos de iglesias y conventos, la violación y asesinato de religiosas, el saqueo de la sede de los partidos de derecha, las amenazas físicas contra sus oradores en las Cortes. El asesinato del diputado monárquico Calvo Sotelo, el dirigente más popular de la oposición, hará tambalear todo.

La sublevación estalla el 18 de julio de 1936. Sus jefes militares, en su mayoría, no son ni fascistas ni monárquicos; varios son incluso republicanos y masones. Franco, según Bartolomé Bennassar, es «prácticamente indiferente ante las ideologías»[189]. El movimiento no está dirigido contra la República, sino contra la deriva bolchevique del Frente Popular. Sin embargo, en contra de la leyenda franquista, el gobierno dispone del 55 por ciento de los efectivos del ejército, y las tropas leales

hacen fracasar la insurrección en Madrid, Valencia y Barcelona. A esto le sigue una guerra civil atroz, con —por ambos lados— su serie de matanzas. Por razones que tienen que ver con sus propios intereses, alemanes e italianos ayudan a los nacionalistas. Por otra parte, la Unión Soviética proporciona armas a las Brigadas Internacionales, cuyos jefes son comunistas, y se cobra con el oro español depositado en Moscú. Al principio, los republicanos tienen la superioridad: controlan la mayor parte del territorio y las ciudades industriales. Pero están divididos políticamente. Franco acaba por acumular todos los poderes, políticos y militares, lo que le da la victoria en 1939.

Puro producto de la España católica y conservadora, indiferente ante las cuestiones raciales, el franquismo no puede asimilarse al fascismo. En 1940, Franco resiste frente a Hitler y Mussolini, que quieren involucrarle en la guerra. El 8 de junio de 1970, el general De Gaulle será recibido por Franco en Madrid. Contó su entrevista a Michel Droit: «Le he dicho esto: en definitiva, usted ha sido positivo para España. Y es verdad, eso pienso. ¿Qué habría sido de España si hubiese caído en manos del comunismo?»[190].

El mito del fascismo francés

Fascismo mussolíniano, nacionalsocialismo y franquismo son propios de Italia, Alemania y España: son fenómenos nacionales. ¿Qué equivalente podría tener en la Francia de la III República? Zeev Sternhell convierte a Maurice Barrès en el padre de una tradición que, mezclando nacionalismo y socialismo antes de 1914, habría llevado al fascismo de entreguerras, tradición que se habría desarrollado en las ligas de extrema derecha[191]. Esta tesis (vulgarizada por Bernard-Henri Lévy en *L'idéologie française* [La ideología francesa]) la ponen en duda historiadores franceses tan diferentes como Serge Berstein o Raoul Girardet. En 1933, en su testimonio a favor de Bertrand de Jouvenel —figura del pensamiento liberal de posguerra, que entabló un juicio por difamación contra Sternhell por haberle retratado en uno de sus libros[192], bajo los rasgos de un fascista en la década de los treinta—, Raymond Aron denunciaba el método del investigador israelita: «Su libro es el más totalmente ahistórico que se pueda pensar. El autor no pone nada en su contexto. Da del fascismo una definición tan vaga que cualquier cosa puede relacionarse con él».

Barrès, partidario del parlamentarismo y diputado durante mucho tiempo, es fundamentalmente republicano y conservador. Si las ligas de entreguerras profesan un antiparlamentarismo demostrado, comparten este sentimiento con gran parte de la opinión, cansada de lo que Robert de Jouvenel (tío de Bertrand), ya en 1913, llamaba la «República de los camaradas». El fascismo es revolucionario por esencia. Proyecto totalitario, aspira a la constitución de un partido único, al rechazo de los valores y de las élites tradicionales. Pero ninguna formación de derechas de las que se manifiestan en París en febrero de 1934 pregona este credo. Los Croix-de-Feu defienden un programa republicano basado en la restauración de la autoridad del Estado; su visión de la sociedad, fundada en la familia y la asociación del capital y del trabajo, procede del catolicismo social. «La imitación fascista o nazi —proclama La Rocque—, imponer a Francia un

régimen contrario a su genio, contrario al respeto de la personalidad, la empujaría irremediablemente hacia los horrores de la revolución roja». Legalistas, los Croix-de-Feu se retiraron el 6 de febrero. Disuelto en 1936, este movimiento dará lugar al Partido Social Francés; con sus 600 000 afiliados, será el mayor partido de derechas antes de la guerra. Presentes también el 6 de febrero, las Juventudes Patriotas de Pierre Taittinger son conservadoras y nacionalistas, pero en absoluto fascistas. En cuanto a la Acción Francesa, única en su género, es monárquica; su crítica del centralismo y del cesarismo plebiscitario es incompatible con el fascismo.

Algunas ligas son violentas. Las peleas provocadas por los *Camelots du roi* —las tropas de choque de Acción Francesa— son legendarias. El 14 de mayo de 1936, Maurras escribe en su periódico que Blum es «un hombre a quien hay que fusilar, pero por la espalda», texto que le valdrá ocho meses de cárcel. ¿Es una prueba de fascismo? La izquierda es igual de violenta. El 1 de noviembre de 1935, el órgano de la SFIO, *Le Populaire*, afirmaba que «si algún día se produce la guerra es porque lo habrán querido los señores Béraud y Maurras. Que suene la hora de la movilización y, antes de seguir la ruta gloriosa de su destino, los movilizados abatirán a los señores Béraud y Maurras como a perros». El 9 de febrero de 1934, la manifestación organizada por los comunistas tiene un aspecto insurreccional, ya que los militantes más decididos van armados con revólveres o barras de hierro.

Serge Berstein diagnostica «una casi inexistencia del fascismo organizado en la Francia de entreguerras»[193]. «La expresión fascismo francés da lugar a peligrosos equívocos», confirma Raoul Girardet, subrayando que si existió la tentación fascista, quedó de hecho entre formaciones muy minoritarias o casos particulares.[194] Así ocurrió con Robert Brasillach o Pierre Drieu La Rochelle, escritores que buscaron en el fascismo la respuesta a un malestar personal.

El Fascio de Georges Valois, el Francismo de Marcel Bucard o la Solidaridad Francesa del comandante Renaud se refieren explícitamente a Mussolini, que les financia. Pero estos grupúsculos, desprovistos de apoyo popular, no ejercen ninguna influencia política. Se puede debatir para saber si la *Cagoule* —complot activista fundado por disidentes de las ligas en

1935— o el Partido Popular Francés, creado por Doriot en 1934 después de su exclusión del Partido Comunista, son fascistas. No basta con juzgarlo según el compromiso posterior de algunos con la colaboración; lo examinaremos en el capítulo siguiente. Sin embargo, está comprobado que la tentación fascista, de manera minoritaria pero ciertamente real, se manifestó igualmente en la izquierda.

Doriot, lo hemos dicho, procede del comunismo. En el Partido Radical Socialista, Gaston Bergery anima una tendencia reformadora de izquierdas. En 1933, es antifascista. En 1936 funda un partido frentista, pacifista y dirigista, que tiene, según Philippe Burrin, «acentos fascistoides»[195]. Marcel Déat, pacifista de izquierdas, excluido de la SFIO en 1933 por haber regañado con Léon Blum, convertido en teórico del «neosocialismo», inicia una conversión al fascismo que estallará durante la guerra. En cuanto a Bertrand de Jouvenel, no es necesario adherirse a las tesis de Sternhell, para recordar que en febrero de 1936 publicó en *París Midi* una entrevista con Adolf Hitler increíblemente complaciente. Al mismo tiempo, era candidato neosocialista a las elecciones que dieron la victoria al Frente Popular…

Pero estas corrientes, lo repetimos, son extremadamente minoritarias y no perturban a la gran masa del electorado. ¿Por qué Francia no padeció una verdadera corriente fascista? En primer lugar, retomando los criterios de evaluación citados más arriba, porque Francia es un país cuya unidad es antigua; porque los antiguos combatientes —y en aquella época, todos los hombres maduros eran antiguos combatientes— no han conocido la frustración de alemanes e italianos; porque la crisis económica de la posguerra no es, ni mucho menos, tan dramática como más allá del Rin o de los Alpes. Y también, según Serge Berstein, debido a la larga «impregnación republicana y democrática» de Francia. La explicación sin duda es cierta en lo que respecta al centro y a la izquierda. Sin embargo, para la derecha, en la medida en que los católicos siguen excluidos del poder y la III República atraviesa una profunda crisis de confianza, este motivo es insuficiente. La clave está en el hecho de que el fascismo es un modelo extranjero —y la derecha está nutrida por un patriotismo que raya en el chovinismo— y que a la inmensa clase media conservadora, siendo profundamente individualista, le repugna todo enrolamiento. A la derecha

de la derecha, y para toda una generación de católicos, hay que recalcar la atracción intelectual ejercida por Maurras. «Por haberme encontrado con la Acción Francesa —apunta Jacques Laurent— escapé al encanto fascista»[196].

Antisemitismo y xenofobia: también en la izquierda

El antisemitismo francés, desarrollado durante el asunto Dreyfus[197], va disminuyendo. Durante la Gran Guerra, la unión sagrada y la hermandad de las trincheras lo han echado atrás de forma duradera. Según Léon Poliakov, está en su nivel más bajo entre 1925 y 1930. Sin embargo, conoce un renacer en los años treinta. Serge Berstein lo explica por la afluencia de los refugiados de Alemania y de los países de Europa central: entre 1930 y 1939, la comunidad judía duplica sus efectivos y aumenta en otras 150 000 personas, que se instalan sobre todo en París. En aquellos momentos, Robert de Rothschild se preocupa por ello, atribuyendo el renacer del antisemitismo al activismo desordenado de los inmigrantes de Europa del Este: «Resulta primordial que los elementos extranjeros se asimilen lo más rápidamente posible a los franceses»[198]. Otros factores también entran en juego, como los escándalos político-financieros en los que estuvieron implicados judíos (como el asunto Stavisky) o la presencia de Léon Blum a la cabeza del Frente Popular. El discurso, leído en esta ocasión por el diputado Xavier Vallat, sigue siendo célebre: «Por primera vez, este viejo país galo-romano va a ser gobernado por un judío».

En una época en la que esta clase de comentarios no está penalizada, y en la que la política *ad hominem* es de uso corriente, la prensa de extrema derecha publica unos artículos cuya violencia, retrospectivamente, nos deja helados. Como por ejemplo estas líneas firmadas por Henri Béraud en *Gringoire*, el 7 de agosto de 1936: «¿Acaso somos el estercolero del mundo? Por todas nuestras vías de acceso, transformadas en grandes colectores, se derrama sobre nuestras tierras una turba cada vez más hormigueante, cada vez más fétida. Es el inmenso río de la porquería napolitana, de los harapos levantinos, de los tristes pestazos eslavos, de la espantosa miseria andaluza, de la simiente de Abraham y del betún de Judea».

Pero hay que evaluar el fenómeno en su justa medida. En lo que se refiere a la vehemencia del tono, los periódicos de extrema izquierda recurren a la misma expresión de odio en cuanto se trata de evocar a los patronos, los generales o los curas. Además, estos excesos son puramente verbales: si los judíos extranjeros se dirigen hacia Francia es que nada, en la práctica, pone su seguridad en peligro.

Charles Maurras sigue siendo fiel al «antisemitismo de Estado» de su juventud y duda de la capacidad de los judíos para integrarse. Con excepción de los que han rendido un servicio especial al país, como los antiguos combatientes, propone reservarles una condición jurídica semejante a la de los extranjeros en las ciudades de la antigüedad. Este concepto —¿cómo no se percata este monárquico?— es contradictorio con la lógica integración iniciada, un siglo y medio antes, por la monarquía capeta, concepto que retomaron todos los regímenes y convertido en tradición nacional. Pero, por una paradoja que la historia desmentirá trágicamente, Maurras ve en la segregación un modo de proteger a los judíos. Según el análisis de Michel Herslikowicz: «Rechaza la persecución como reacción a la identidad judía y prefiere una separación previa. Los crímenes de Vichy han convertido esta idea en absurda, pero es evidente que Maurras había comprendido los peligros del racismo y de los movimientos de masa»[199]. Sin embargo, el antisemitismo está muy lejos de formar un elemento central de su pensamiento, tanto como que existen judíos maurrasianos y también maurrasianos no antisemitas. En las columnas de *L'Action Française*, Léon Daudet ha abandonado todo antisemitismo y Jacques Bainville nunca cayó en él. Del lado de las demás ligas, los Croix-de-Feu siempre han rechazado todo antisemitismo: La Rocque participa en las ceremonias conmemorativas organizadas por los antiguos combatientes judíos.

Por lo tanto, el antisemitismo no es un hecho en toda la derecha parlamentaria. Serge Berstein ha demostrado también la persistencia de una corriente anitisemita entre los radicales de derechas. Pero hay algo más molesto todavía para el maniqueísmo de hoy: el antisemitismo de izquierdas. Entre los socialistas, la preeminencia de Blum en la SFIO favoreció la emergencia de esta corriente, que sale a la luz en el momento

de la crisis de los Sudetes. En septiembre de 1938, en Le *Pays Normand*, órgano de la federación socialista del Calvados, Ludovic Zoretti, militante de la SFIO y de la CGT, escribe lo siguiente: «El pueblo francés no quiere que mueran millones de hombres ni destruir una civilización con el fin de hacer la vida más fácil a los cien mil judíos de los Sudetes». Al mismo tiempo, *La République de Périgueux*, órgano del radical Georges Bonnet, entonces ministro de Asuntos Extranjeros, explica que son los judíos los que quieren la guerra contra Alemania para proteger a sus correligionarios. ¿También hay que citar a Jean Giraudoux? En julio de 1939, en su libro *Pleins pouvoirs* [Plenos poderes], el escritor realiza unas extrañas observaciones: «El país será salvado solo provisionalmente gracias a los ejércitos. Solo puede serlo definitivamente gracias a la raza francesa, y estamos totalmente de acuerdo con Hitler en proclamar que una política alcanza su forma superior únicamente si es racial». Algunos meses más tarde, Giraudoux será comisario de Información en el gobierno del radical Daladier.

Entre las dos guerras mundiales, debido a la reconstrucción como consecuencia de las devastaciones de 1914-1918, Francia es el gran país europeo de inmigración. De 1,5 millones de extranjeros en 1921, se pasa a 2,5 millones en 1926, cifra sensiblemente parecida a la de 1939. Paralelamente, a partir de 1928, sube el paro. En el mundo del trabajo, eso desencadena una oleada de xenofobia en contra de los mineros polacos, los especialistas en siderurgia italianos o los vendimiadores españoles. Y dos historiadores, Pierre-Jean Deschodt y François Huguenin, han demostrado que el proteccionismo, rayando con la xenofobia, fue predicado por toda la izquierda.[200]

Ya en 1931, la prensa sindical de la CGT o de la CGT-U (comunista) lanza invectivas en contra de los extranjeros que roban el trabajo a los franceses. En noviembre del mismo año, la SFIO entrega una propuesta de ley que tiende a prohibir la entrada en Francia a los obreros extranjeros. El programa es aprobado por unanimidad en la Cámara, radicales, socialistas y comunistas incluidos. En mayo de 1932, el Cártel de Izquierdas gana las elecciones legislativas. El gobierno Herriot adopta una ley que «protege a la mano de obra nacional». El texto especifica que las empresas contratadas

por el Estado no deberán emplear a más de un 5 por ciento de extranjeros. Esta ley de preponderancia nacional será derogada en 1981, al principio del primer septenio de François Mitterrand: durante los debates, se olvidará decir que esta legislación fue concebida por la izquierda.

Al acceder Hitler al poder, en Alemania son numerosos los que buscan emigrar. A partir de 1933, los servicios diplomáticos franceses reciben consignas estrictas para conceder visados de entrada exclusivamente a los refugiados que tengan importantes recursos económicos. El 2 de agosto de 1933, siendo Daladier presidente del Consejo, el ministro del Interior, el radical Camille Chautemps, da esta consigna a los prefectos de los departamentos fronterizos del norte y del este: «Se me ha señalado que un número bastante importante de extranjeros procedentes de Alemania se presenta en nuestra frontera y, calificándose falsamente de "refugiados políticos", piden acceso a nuestro territorio y el derecho de permanecer en él. Es importante no ceder ante semejantes solicitudes. La introducción en Francia de los israelitas expulsados de Alemania debe proseguir con extrema reserva».

El 14 de abril de 1937, Marx Dormoy, ministro del Interior socialista del gobierno Blum, prescribe a los prefectos «rechazar sin piedad a todo extranjero que intente introducirse sin pasaporte o título de viaje válido o que no hubiera obtenido visado consular si está obligado a este requisito». El 2 de julio siguiente, habiendo pasado Chautemps a ser presidente del Consejo, se queja de nuevo Dormoy: «Me han informado por varios canales que prosiguen los movimientos de inmigración clandestina y que numerosos polacos, sobre todo, logran penetrar en Francia sin visado, sin pasaporte, o incluso sin papeles de identidad de ninguna clase».

Pero hay otra cuestión. A partir de 1934, la Dirección General de la Seguridad Nacional centraliza diversos ficheros elaborados por la administración, y 5 millones de franceses y 2 millones de extranjeros, clasificados como «sospechosos» o «indeseables», son fichados: un habitante de cada seis, en un país que cuenta con 40 millones de personas. En 1936, un funcionario nombrado subjefe de despacho en el gabinete del director de la Seguridad Nacional supervisa este fichero general. Obtuvo esta responsabilidad porque estaba bien visto debido a sus opiniones, más

bien de izquierdas, y a su lealtad sin fisuras para con las instituciones republicanas. Se llama René Bousquet.

El antifascismo, operación de propaganda comunista

Resumamos. En la década de 1930, la sociedad francesa, con la izquierda a la cabeza, es pacifista; la tentación fascista no existe de forma significativa, pero se puede manifestar igualmente entre las izquierdas; el antisemitismo y la desconfianza para con los extranjeros se encuentran también en la izquierda. A pesar de esto, una operación de propaganda montada por la izquierda va a querer hacer creer que Francia vive bajo la amenaza de una derecha fascista, antisemita y xenófoba. Con este mito, la izquierda crea un perfecto objeto de repudio. El antifascismo se convierte, escribe François Furet, en «el criterio esencial que permite diferenciar a los buenos de los malos»[201].

Cuatro días después de la manifestación del 6 de febrero de 1934 se publica un *Manifiesto a los trabajadores para cortar el paso al fascismo*. Lleva la firma de tres intelectuales de renombre: el etnólogo Paul Rivet, miembro del partido socialista SFIO, el físico Paul Langevin, simpatizante comunista, y el filósofo Alain, cercano al radicalismo. En marzo se funda el Comité de Vigilancia de los Intelectuales Antifascistas. Se apoya en un boletín mensual, *Vigilance*, y doscientos comités locales, tomando el relevo de sus temas los semanarios *Vendredi*, animado por André Chamson y Jean Guéhenno, y *Marianne*, dirigido por Emmanuel Berl. Las grandes figuras progresistas se adhieren a este movimiento: André Gide, André Malraux, Julien Benda, André Breton, Jean Cassou, Léon-Paul Fargue, Ramón Fernández, Jean Giono, Roger Martin du Gard, Romain Rolland.

Como el anticlericalismo está pasado de moda, el antifascismo sirve de crisol para todas las izquierdas. Sirve de común denominador a la alianza esbozada el 12 de febrero de 1934, durante la primera manifestación que reunía a comunistas y socialistas, alianza concretada en julio de 1934 con la firma de un pacto de unidad de acción entre el Partido Comunista y la SFIO. El antifascismo prepara también la coalición formada entre

comunistas, socialistas y radicales, un año más tarde, con vistas a las elecciones de 1936 que darán la victoria al Frente Popular.

¿Acaso es espontáneo este reencuentro entre socialistas y comunistas? No. Obedece a una elección táctica hecha, no en París, sino en Moscú. En 1934, después del aplastamiento de los comunistas alemanes por los nazis —fracaso de una estrategia que para Stalin consistía en dejar que Hitler destruyera la república de Weimar con la esperanza de que los comunistas recogieran el poder—, el Kremlin chaquetea. Stalin abandona la línea «clase contra clase» y da como consigna a los partidos afiliados a la III Internacional aliarse con los socialistas para formar, en nombre de la defensa de la paz, un frente común en contra del fascismo. En París, Willi Münzenberg, agente alemán del Komintern, jefe de orquesta de la propaganda para Europa del Oeste y Alemania, pone en práctica esta táctica, mientras Eugen Fried, checoslovaco, verdadero jefe clandestino del PCF, vigila su aplicación.[202]

Con esta amplia empresa de agitación y propaganda, lo que se pretende es convertir la causa de la paz en defensa de la URSS, por lo tanto del comunismo: estar a favor de la paz es estar contra Hitler: estar contra Hitler es estar a favor de Stalin; al contrario, estar contra Stalin es, pues, estar a favor de Hitler. El 2 de mayo de 1935, en el Kremlin, Laval y Stalin firman el pacto franco-soviético. Para el PCF, es un cambio a la vista: los comunistas, que no votaban jamás los créditos militares, moderan su antimilitarismo y toman como contraseña la unidad de acción en nombre del antifascismo.

En París, en 1935, Münzenberg organiza un Congreso Internacional de Escritores para la defensa de la cultura. En la tribuna, los franceses Alain, André Gide, Louis Aragon, Henri Barbusse, Julien Benda, Jean Giono, Jean Guéhenno, André Malraux, Emmanuel Mounier, Paul Nizan o Romain Rolland se codean con el inglés Aldous Huxley, el alemán Bertolt Brecht, los austríacos Robert Musil y Max Brod o el ruso Boris Pasternak. Todos están enrolados, *nolens volens*, en una operación al servicio de la URSS. «No pongo nada por encima de la salvación de la Revolución soviética», proclama Gide.

Un año más tarde, al regresar de la URSS, el escritor está desencantado. A partir de 1936 aparecen fisuras en el seno del antifascismo. Por un lado, se encuentran los comunistas o los que acompañaban al Partido, los que ya militaban en el comité Amsterdam-Pleyel, creado en 1932: para ellos, la lucha por la paz y contra el fascismo pasa por el apoyo incondicional a la causa soviética. Por otro, se sitúan los pacifistas integrales, discípulos de Alain. Estos últimos ganarán, obligando a los comunistas a dejar el Comité de Vigilancia Antifascista. A sus ojos, el enemigo a combatir es la guerra.

El 20 de noviembre de 1934, *Vigilance* lanza esta advertencia: «La lucha contra el fascismo no es nunca una lucha contra un pretendido enemigo del exterior. La guerra es la catástrofe suprema y nos negamos en todo momento a considerarla como inevitable». En 1935, después del restablecimiento del servicio militar por Hitler, los adeptos a esta corriente llenan la Mutualidad con el lema «No a la guerra». En 1936, después de la remilitarización de Renania, cuando se sabe que Francia no intervendrá, *Marianne* se alegra: «Pasado el primer momento de alarma, el país enseguida ha vuelto a encontrar su cordura». El mismo parecer en el semanario de la competencia: «*Vendredi* no contribuirá para nada a la campaña de alarmismo y de desconfianza», escribe Jean Guéhenno a Romain Rolland.

Christian Jelen, que durante mucho tiempo ha estudiado la acción de los pacifistas de izquierda, llega a la conclusión de su ceguera: «Su odio por la guerra es más fuerte que su repulsión por el hitlerismo»[203].

1939: la alianza Hitler-Stalin

Hasta la guerra, la línea de conducta de los comunistas seguirá calcada de la que marca la URSS. Y para los socialistas, el miedo a cortar con el PCF, cuya alianza es necesaria para ganar las elecciones, será una manera de no plantearse nunca las verdaderas preguntas sobre la naturaleza del sistema soviético. A los ojos de la izquierda francesa, Mussolini es un césar de carnaval (no es falso), Hitler un monstruo (es verdad), pero Stalin es tratable: es mentira. En la URSS, la gran hambruna provocada por el régimen en 1932-1933 ha causado entre 8 y 9 millones de muertos, de los que 6 o 7 millones eran de Ucrania. En 1937-1938, mientras 9 millones de personas estaban en el gulag o en las cárceles, el Gran Terror provocó 690 000 víctimas. El régimen soviético es una máquina totalitaria cuya violencia no tiene nada que envidiar a la del nazismo. Pero la izquierda occidental, rápida para condenar el fascismo, se queda muda cuando se trata de denunciar los crímenes comunistas.

Sin embargo, la ideología de un Estado es una cosa, y sus intereses nacionales otra. Desde siempre, alemanes y rusos han mantenido unas relaciones ambivalentes, aliándose o enfrentándose según las circunstancias. Entre las dos guerras, de nuevo se comprueba esta ley. En Rapallo, en 1922, la república de Weimar y Moscú han contraído acuerdos ventajosos para las dos partes: el Estado soviético ha sido reconocido en derecho internacional, permitirán unas cláusulas secretas y más tarde el rearme alemán de manera considerable. La llegada al poder de Adolf Hitler no modifica este juego ambiguo, tanto menos cuanto que los dos regímenes comparten el cinismo, el desprecio por la palabra dada y la ausencia de escrúpulos en cuanto al valor del ser humano. En 1935, los diplomáticos de ambos países alcanzan un acuerdo comercial. Durante la purga de 1937-1938, los soviéticos liquidan a los comunistas alemanes refugiados en la URSS, salvo a los que Stalin entrega a la Gestapo, respondiendo a la

petición del embajador del Reich en Moscú. Marguerite Buber-Neumann pasará así directamente de un campo soviético a Ravensbrück.

Hitler prepara la guerra en el oeste. Instruido por el ejemplo de 1914, necesita asegurar su tranquilidad en el este. El 22 de agosto de 1939, se firma un tratado comercial germano-soviético en Moscú. El 23 de agosto, le sigue un pacto de no agresión entre Alemania y la URSS, cuyo protocolo secreto acuerda el futuro reparto de Polonia.

¡Stalin aliado con Hitler! En París, la dirección del Partido Comunista, que al principio no da crédito a la noticia, acaba aceptandolo. El 24 de agosto de 1939, *L'Humanité* ve en este pacto una «política enérgica e inteligente a la vez, la única conforme con la causa de la paz». El 25 de agosto, Daladier ordena embargar el diario comunista. El 30 de agosto, el fiscal general de la República abre una investigación al PCF.

El 1 de septiembre, sin embargo, los alemanes invaden Polonia. El 3 de septiembre, Inglaterra y Francia declaran la guerra a Berlín. El 17 de septiembre, les toca a los rusos entrar en Polonia. Este país mártir se ve repartido entre dos potencias totalitarias: el 28 de septiembre se firma un nuevo tratado entre la URSS y el III Reich, «tratado de amistad y delimitación de fronteras», que acentúa todavía más la colaboración económica y política entre Berlín y Moscú.

El 26 de septiembre, el Partido Comunista Francés es disuelto por el gobierno. El 1 de octubre, en una carta al presidente de la Cámara, Édouard Herriot, Jacques Duclos pide la apertura de negociaciones de paz con Alemania. Durante este mismo mes, 2500 consejeros municipales y 87 consejeros generales comunistas son cesados, y son destituidos los diputados y senadores del PCF.

¿Todos los comunistas se alinean con Moscú? Paul Nizan rompe su carné de afiliado, André Malraux se retira. De los 74 parlamentarios comunistas, 22 se dan de baja en el partido. Entre los militantes de base o los dirigentes sindicales, la confusión es inmensa. Pero la alta jerarquía y los grandes jefes regionales y locales siguen la consigna: Stalin ha ordenado a los comunistas de las democracias occidentales levantarse en contra de la guerra. «Abajo la guerra imperialista», proclama el prohibido PCF, mientras los soldados franceses esperan el asalto del enemigo. El 4 de octubre de

1939, el cabo Maurice Thorez, número uno del partido, deserta. Huye a Bruselas y luego llega a Moscú donde se quedará hasta 1944. En el frente o en la retaguardia, los militantes más duros distribuyen octavillas que incitan al derrotismo y a la deserción. En las fábricas de armamento, los comunistas realizan sabotajes que costarán la vida a cierto número de compatriotas, en mayo de 1940, durante la ofensiva alemana. Cinco días después de la embestida de los Panzer de Guderian, el 15 de mayo, el primer número clandestino de *L'Humanité* multiplica los ataques contra «los imperialistas de Londres y París».

Francia es aplastada. El 14 de junio, los alemanes están en París. El 22 de junio se firma el armisticio. Cuatro días más tarde, la dirección clandestina del Partido Comunista no ha dejado de manifestar de qué lado está: del lado de la alianza Hitler-Stalin.

A instigación de Eugen Fried, el 18 de junio de 1940, Maurice Tréand y Jean Cátelas, dos miembros del comité central del PCF, delegados de Jacques Duclos, solicitan oficialmente a la *Propaganda Staffel* la autorización para hacer reaparecer *L'Humanité*. Una militante, Denise Ginollin, deposita el expediente en la sección de prensa de la *Kommandantur*. El 19 de junio, los alemanes dan su acuerdo: el diario comunista debía reaparecer el 21 de junio. El número estaba listo, pero la policía francesa zanjó el asunto arrestando a Ginollin. Después del armisticio, se presenta una nueva petición. El 27 de junio, Otto Abetz, el embajador del III Reich en Francia, recibe en persona a Tréand y Cátelas. Pero el gobierno francés hace de nuevo fracasar el proyecto.

¿El Partido Comunista, primer apóstol de la colaboración? El 14 de julio de 1940, en el clandestino *L'Humanité*, se leen estas líneas: «Fraternidad franco-alemana. Las conversaciones amistosas entre trabajadores parisinos y soldados alemanes se multiplican. Nos alegramos de ello».

El 22 de junio de 1941, Hitler pone en marcha la operación Barbarroja: sus tropas invaden la URSS. En ambos bandos, la guerra en Rusia será de una crueldad atroz. Al tocar Stalin la cuerda patriótica, su pueblo consentirá en hacer enormes sacrificios para acabar con el nazismo. En el plano estratégico, para aplastar a Alemania, la alianza con Rusia era seguramente

necesaria. Pero la feliz victoria de 1945 conllevará una trágica ambigüedad: presentar al comunismo como la defensa de la democracia frente al fascismo. ¿La URSS, un Estado democrático? Para los pueblos del Este, empezaba otro calvario.

Tristes años treinta. Lo que anunciaron, cegados ante el nazismo o ante el comunismo, es el triunfo del totalitarismo.

14. Resistencia y colaboración

Enjuiciar retrospectivamente los comportamientos es muy cómodo.

FRANÇOIS BLOCH-LAINÉ

El 2 de abril de 1998, al término del juicio más largo de la historia contemporánea, Maurice Papon, acusado de implicación en crímenes contra la humanidad, fue condenado a diez años de reclusión criminal por complicidad en arrestos ilegales y secuestros arbitrarios. Para mucha gente que había padecido la guerra, y para otros que sabían algo de historia, este juicio dejaba un sentimiento de malestar. Se realizó cincuenta y cinco años después de los hechos. Con ochenta y siete años de edad, el hombre que comparecía ante el tribunal había sido prefecto de policía de París cuando De Gaulle estaba en el Elíseo y ministro del Presupuesto bajo la presidencia de Valéry Giscard d'Estaing. Inculpado por el papel que había desempeñado en Burdeos durante la ocupación en el momento en que los alemanes deportaban a los judíos, era el último actor del drama: todos los que en aquella época habían sido superiores suyos habían muerto. Todos los testigos directos del asunto habían desaparecido. En el tribunal habían comparecido testigos que, en su gran mayoría, no conocían ni los hechos ni al acusado. Primer malestar.

En 1946, el tribunal de Nuremberg había sancionado con diez años de cárcel al gren almirante Dönitz, sucesor efímero de Hitler, en abril de 1945. En 1962, el general De Gaulle, entonces presidente de la República, había hecho liberar al general Karl Oberg, jefe de las SS en Francia durante la ocupación, y a su ayudante, Helmuth Knochen; estos dos criminales de

guerra, condenados a muerte en 1954, se beneficiaron de una gracia presidencial, habiéndose conmutado su pena por la de cadena perpetua en 1958. Dönitz, Oberg y Knochen vivieron sus últimos días en libertad. Sin saber nada del expediente de Papon y sin pronunciarse sobre la inocencia o la culpabilidad del condenado, resulta probable que, en materia de crímenes contra la humanidad, la responsabilidad material y moral de un secretario general de prefectura fuera menor que la de tres altos mandatarios nazis. Segundo malestar.

Durante seis meses, se había oído decir que por fin Vichy iba a ser procesado. ¿Pero se acusaba a un hombre o a una política? ¿Se acusaba a un régimen o a Francia? ¿No había habido miles de juicios después de la liberación? Según Henri Amouroux, además de entre 11 000 y 15 000 ejecuciones sumarias, tuvieron lugar 300 000 arrestos en 1944. Los tribunales examinaron 95 000 causas, de las que 45 000 fueron clasificadas. Se emitieron 50 000 sentencias, de las cuales 7000 fueron penas de muerte, 13 000 penas a trabajos forzados, 23 000 penas de cárcel y 46 000 penas de degradación o de deshonor nacional. Entre 2 y 3 millones de franceses junto con sus familias fueron alcanzados por la depuración, en condiciones que, en muchos casos, se alejaban de la serenidad de la justicia, aunque también habían ignorado la indulgencia los tribunales del Estado francés.[204]

¿Iniciar de nuevo el sumario de Vichy? Sin lugar a dudas, los investigadores se benefician de la apertura casi total de los archivos públicos y ministeriales. Sin embargo, al haber desaparecido los testigos, ¿bastan únicamente los documentos —redactados en un momento en el que no todo se podía escribir— para traducir la infinita complejidad de esta época? Tercer malestar.

Se había repetido que este juicio debía ser una lección de historia. Pero a través de Papon, la lección se había centrado en un capítulo de la guerra, que no por ser uno de los más dolorosos puede ser tratado separadamente del resto. «Para los jóvenes que no han conocido esta época —se quejaba la historiadora Georgette Elgey— la ocupación se reduce a las persecuciones antisemitas. Tratar el antisemitismo como un elemento aislado sacándolo de su contexto, ¿no es, paradójicamente, hacer el juego criminal de los nazis

que pretendían que el conflicto mundial consistía en una guerra contra los judíos?»[205]. Cuarto malestar.

Hombres, mujeres y niños, cientos de miles, los judíos fueron perseguidos por toda Europa, arrestados, amontonados en vagones como animales y conducidos hasta los campos donde la muerte les esperaba. El sistema de concentración nazi y el genocidio que conlleva esta monstruosa empresa llevaron la Segunda Guerra Mundial hasta la cima de la tragedia, hasta un grado raras veces alcanzado en la aventura humana. Nadie puede leer sin estremecerse el desgarrador *Mémorial des enfants juifs déportés de France* [*Memorial de los niños judíos deportados de Francia*], en el que Serge Klarsfeld ha reunido los nombres de 11 000 pequeñas víctimas, y las fotos de un millar de ellas.[206] ¡La matanza de los inocentes!

Sin embargo, dilucidar los mecanismos que permitieron que este crimen se haya cometido sobre territorio francés no debe desembocar en sustituir una leyenda por otra. Hasta finales de los años 1960, Francia vivía en la exaltación de la Resistencia y el recuerdo de las hazañas emprendidas para la liberación del territorio. En nuestros días, el efecto de amplificación es a la inversa. Si creyéramos a algunos, bajo la ocupación, el país solo habría estado Poblado por colaboradores y antisemitas, fascinados por el III Reich.

Henry Rousso llama a este cambio el «síndrome de Vichy»[207]. Entre 1944 y 1945, periodo de luto, la leyenda exalta a un pueblo que entero se habría levantado en contra del ocupante, al que combatían gaullistas y comunistas. A pesar de ello, se tolera la expresión del respeto o la comprensión hacia Pétain; antiguos ministros de Vichy publican sin escándalo libros en los que justifican su actuación; entre la opinión, la tesis del escudo y de la espada (Pétain y De Gaulle) sigue siendo corriente. La primera *Histoire de Vichy* [Historia de Vichy], la de Robert Aron, no esconde nada de las faltas del Estado francés, pero considera que, en su conjunto, Vichy se ensució las manos para limitar los daños: la obra recibe una aprobación general. Entre 1954 y 1970, fase de retroceso, se afirma la gesta gaullista: el general publica sus *Memorias*, Jean Moulin entra en el Panteón. Después de la muerte del general De Gaulle (1970), es la vuelta al rechazo. En 1971 se emite en una sala parisina una película rodada dos años antes para la ORTF (Organisation de la Radio Televisión Française) cuya

difusión había sido prohibida por el gobierno: *Le chagrin et la pitié*. En esta «crónica de una ciudad francesa durante la ocupación», Marcel Ophüls ataca el mito de una Francia resistente para describir Clermont-Ferrand como una ciudad repantigada en la colaboración. En 1973 se publica el libro del americano Robert Paxton, *La Francia de Vichy*, que, de ahora en adelante, marcará la tónica en la Universidad. Según el autor, Pétain y Laval, lejos de practicar un doble juego, se adelantaron sistemáticamente a los deseos de los alemanes.

Luego viene, a partir del final de los años 1970, lo que Rousso llama «el cuarto tiempo de la memoria»: el retorno de la memoria judía. Desde 1945 habían aparecido numerosos libros sobre Auschwitz o Drancy, pero la persecución contra los judíos no se había tomado en cuenta como tal. En el juicio a Pétain, e incluso en el que se siguió a Laval, apenas se había evocado la cuestión. El drama judío, pensaban los mismos judíos franceses, había constituido un drama entre tantos ocurridos en el transcurso de los años de hierro y de fuego. Claire Andrieu, profesor en la Sorbona, lo explica así: «Los marcos conceptuales que habrían permitido hablar de un genocidio racista no existían durante la liberación. Aparte de los inmigrados recientes, la asimilación era tan fuerte en aquella época, que los judíos de Francia se reconocían una identidad mucho más francesa que judía»[208]. Después de la guerra de los Seis Días (1967) y de la guerra del Kippur (1973), la toma de conciencia de la amenaza que planea sobre el Estado de Israel cambia esta óptica. En el interior del mundo judío, analiza Pierre Nora, «la Shoah se convierte en el pilar de un nuevo tipo de religión secular. La proximidad y la amplitud del choque favorecen dos tipos de explicación: una explicación secular, que ancla el fenómeno en la historia y el tiempo humano; una explicación teológica, que hace de ello el signo trágico de la elección»[209].

Actualmente, todo converge, pues, para realizar preferentemente el estudio de la Segunda Guerra Mundial mediante el relato del infortunio de los judíos. Ciertamente, desde el punto de vista espiritual, la singularidad del genocidio judío se sitúa en plena reflexión sobre la presencia del mal en la historia: en una perspectiva cristiana, Alain Besançon escribió unas páginas muy profundas sobre este tema.[210] Queda sin embargo que, sobre

el plano histórico, esta tragedia ocurrió con ocasión de un conflicto mundial cuyos fines no comprometían solo a los judíos. Incluso en Francia, los sufrimientos que estos padecieron no son los únicos que hay que anotar en el terrible balance de los años 1940-1945. Recuerda Pierre Nora: «Si la política antisemita es una dimensión del régimen de Vichy, no es la única y sin duda no es la principal». Eric Conan y Henry Rousso confirman: «Anacrónica, tal es la tentación del "judeo-centrismo" que busca releer toda la historia de la ocupación mediante el prisma del antisemitismo. Si la política antijudía es un hecho importante, no era, en aquella época, más que un aspecto entre otros, siendo los judíos víctimas con el mismo título que otros perseguidos o reprobos»[211].

Honrar la memoria de los 75 000 judíos deportados de Francia no debe, pues, hacernos olvidar las decenas de miles de otros sacrificados, entre los que, por otra parte, figuraban judíos: 90 000 soldados y oficiales desaparecidos durante la campaña de mayo-junio de 1940, 60 000 víctimas civiles por los bombardeos alemanes o aliados, 29 000 fusilados (rehenes o resistentes), 65 000 deportados políticos y de derecho común, 47 000 reclutados a la fuerza por los alemanes en Alsacia y Lorena desaparecidos en el frente del Este, 58 000 fallecidos en los ejércitos que liberaron el territorio nacional.

Según Pierre Nora, la visión sobre Vichy se ha modificado por otra razón: la «generalización contemporánea de los derechos del hombre». Desde los años 1970 y 1980, el pasado se juzga en función de un criterio erigido como un absoluto: la ética. Según esta óptica, la ocupación nazi, más que un ataque a la libertad del país constituye una fase del enfrentamiento entre el fascismo y la democracia. Pero el nazismo no es un concepto metafísico que flota en el éter: es un régimen aparecido en un lugar y un momento determinados, en Alemania, en el periodo de entreguerras. Ignorar esta dimensión geopolítica viene a retirar a los alemanes de la historia de la guerra, y a minimizar su papel de ocupantes. Desde entonces, la percepción de la época se efectúa según una ruptura realizada en el interior de un campo ideológico aplicado a Francia, clave de una lectura que refleja el maniqueísmo ambiental. Por un lado, el campo del Bien, el de la Resistencia, digno heredero de todos los compromisos por la

libertad y los derechos del hombre. Por el otro lado, el campo del Mal, el de Vichy y de la colaboración, que reúne a antirrepublicanos, antidreyfusistas, clericales y fascistas. El problema es que la historia real no confirma estas separaciones simplificadoras. Se comprende entonces el choque provocado, en 1994, por la publicación del libro de Pierre Pean sobre la juventud de François Mitterrand. El papel de este último en Vichy, su foto con Pétain, la *francisque*[212] concedida en 1943, incluso si el futuro presidente había sido resistente, todo eso no cuadraba con las ideas recibidas.

Durante cuatro años, en medio de un conflicto que ensangrentaba el planeta, los franceses se dividieron, desgarraron, combatieron. ¿Acaso por ello, sesenta años después, es necesario escribir esta historia en blanco y negro? ¿Acaso Francia fue en algún momento enteramente colaboradora o enteramente resistente? Más allá de la leyenda, y sin retirar el honor o el deshonor debidos a los que lo merecen, se comprueba que, durante este periodo, todo está tremendamente mezclado.

El traumatismo de la derrota

El 10 de junio de 1939, el nuncio en París se entrevista con el secretario general del Quai d'Orsay[213], Alexis Léger (cuyo nombre literario es Saint-John Perse). Mientras aumenta la tensión internacional, el diplomático francés se muestra optimista. La situación interior del III Reich, explica, se vuelve cada día más crítica: la nueva generación alemana, mal alimentada, está físicamente débil. Si estalla la guerra, no irá más allá de la movilización general.[214] El 10 de septiembre de 1939, Paul Reynaud, ministro de Finanzas y pronto presidente del Consejo, hace alarde de la misma certeza despreocupada (aunque ya se habían declarado las hostilidades): «Venceremos porque somos los más fuertes».

Un año más tarde, el país sufre la más espantosa debacle de su historia. El 10 de mayo de 1940, los blindados de Guderian lanzan la ofensiva hacia Bélgica y Francia. En diez días, el ejército francés se encuentra dislocado. Llamado para sustituir a Gamelin, Weygand no puede restablecer la situación. El 16 de junio, el mariscal Pétain, que formaba parte del gobierno desde hacía un mes, sustituye a Reynaud al frente del ministerio. El 22 de junio, se firma el armisticio. Cerca de 2 millones de soldados son hechos prisioneros, la mitad del territorio está ocupado por los alemanes y el país está cortado en dos por la línea de demarcación.

Los acontecimientos siguientes son el resultado, en primer lugar, de esta guerra que no estaba preparada, en la que el poder político no creía y cuya naturaleza no había previsto el alto mando, resguardado por la línea Maginot. Es la gran lección de Marc Bloch: la «extraña derrota» de 1940 solo fue posible por estar previamente derrotada la nación.

Este desastre fue facilitado por el pacto germano-soviético, que dejó a Hitler libre en el oeste. Fue facilitado por el aislacionismo americano. Fue facilitado por el débil compromiso británico, habiendo Churchill repatriado a sus hombres de la bolsa de Dunkerque y habiéndose negado a hacer entrar en acción sus aviones en una batalla de Francia perdida. Este desastre fue

acompañado por un éxodo de población cuya dimensión es difícilmente imaginable: ¡nueve millones de personas por las carreteras! Prácticamente un cuarto de la población francesa buscando alimentos y alojamiento para la noche.

Recordemos que el armisticio fue firmado por la III República, y no por Vichy, que todavía no existía. Fue precedido por violentos debates entre partidarios de la capitulación militar (Reynaud) y los de un armisticio con el que estuviera comprometido el gobierno (Pétain y Weygand). Pero cualquiera que sea el error de Pétain al pedir el cese de los combates antes de la conclusión del armisticio, no cabe duda de que, sobre el terreno, los franceses ya habían sido aplastados. Si el avance de la Wehrmacht no hubiese sido frenado, todo el ejército hubiera sido capturado, y, sin duda, África del Norte invadida, en un momento en el que los americanos no habían entrado en guerra y en el que los ingleses guardaban sus fuerzas para defender su propio territorio. Con los alemanes en Argel, ¿cuál hubiera sido el desenlace del conflicto? Según Eric Roussel, el mismo general De Gaulle lo sabía: «No confiese nunca que el armisticio no podía ser evitado», reconoció, en 1941, ante el general Odic.[215]

El armisticio deja a Francia su marina. Por si acaso los alemanes quisieran apoderarse de los buques, el almirante Darlan da la orden de hundirlos. Al no fiarse Churchill, los británicos lanzan un ultimátum a los navíos franceses: emprender ruta hacia Inglaterra o Estados Unidos. Rechazado el ultimátum, el 3 y el 6 de julio la flota francesa, resguardada en la ensenada de Mers el-Kébir, es bombardeada por los ingleses. Más de 1300 marinos muertos por quienes eran sus aliados la víspera. En Francia, la indignación es inmensa.

Por lo tanto, el 10 de julio no es un complot que deja en suspenso la democracia. En un país anonadado por la derrota, en el que los órganos del Estado se habían refugiado en Burdeos en condiciones lamentables, en el que millones de refugiados vivían de manera precaria, el armisticio ya había sido vivido como un alivio. El voto de plenos poderes para el mariscal Pétain refleja lo mismo. Ante el naufragio de la autoridad, el vencedor de Verdún aparece como un salvador. En el marco irrisorio del Gran Casino de Vichy, se reúnen 667 parlamentarios (de un total de 850 diputados y

senadores): 570 de ellos aprueban la promulgación de una «nueva constitución del Estado francés». La mayoría de los socialistas y de los radicales, elegidos en 1936 en las listas del Frente Popular, dijeron sí a Pétain. Se abstuvieron 17 parlamentarios y 80 votaron que no. Estos últimos se ven ahora sacralizados por su espíritu de resistencia. Es olvidar que ninguno de ellos criticaba el armisticio. Es olvidar que la víspera, el 9 de julio, 27 de los futuros 80 oponentes habían firmado una moción en la que, por cierto, «rechazaban votar a favor de un proyecto que desembocaría de forma ineludible en la desaparición del régimen republicano», pero donde, no obstante, estimaban «indispensable conceder al mariscal Pétain, que en estos graves momentos encarna tan perfectamente las virtudes tradicionales francesas, todos los poderes para llevar a bien esta obra de salvación pública y de paz».

El 11 de julio, tres actas constitucionales fundan el Estado francés: el presidente de la República es revocado, se conceden plenos poderes al gobierno, y se dejan las Cámaras en suspenso. En aquel momento, nadie echa de menos al régimen parlamentario barrido por la derrota. Ya antes de la guerra, la necesidad de reformar el Estado se sentía tanto en la derecha como en la izquierda. Toda la literatura de la Resistencia insistirá en la necesidad de no volver a caer, después de la victoria, en los errores políticos de los años treinta. En cuanto a la temática «Trabajo, Familia, Patria», es común por entonces, incluso entre la izquierda: por otra parte, la fórmula figura en el texto sometido a los diputados el 10 de julio. ¿El nuevo Estado es autoritario? Indudablemente. ¿Se trata de la toma del poder por la extrema derecha? Políticamente, el personal del régimen es heterogéneo. Philippe Pétain, en su juventud, fue amigo de Émile Combes y Joseph Reinach. «Por mi parte, siempre creí en la inocencia de Dreyfus», le dirá a Du Moulin de Labarthéte. En el periodo de entreguerras, muy apreciado por Léon Blum, el mariscal pasaba por ser un buen republicano. Pierre Laval, diputado socialista en 1914 y en 1924, era uno de los pilares de la República laica. En cuanto al almirante Darlan, creció en un ambiente republicano de izquierdas.

Semejante trastoque de cartas solo tiene un origen: el traumatismo de la derrota.

Que se le designe como «autoridad de hecho», como lo hará De Gaulle, o que se le reconozca una legitimidad, el gobierno que se instala en Vichy bajo la dirección del mariscal Pétain (que suma los títulos de jefe del Estado y de presidente del Consejo) se apoya en la administración de la III República. Después del ataque a Mers el-Kébir, se rompieron las relaciones diplomáticas con Gran Bretaña. Pero Estados Unidos, la URSS o el Vaticano instalan sus embajadas en Vichy. Poco sospechoso de ser partidario de Pétain, Raymond Aron reconocerá: «Los tribunales de la Liberación estarán obligados a olvidar que el gobierno de Vichy, en 1940 y 1941, era legal y probablemente legítimo»[216].

Vichy no es un bloque

Vichy es un término cómodo, pero engañoso. Bajo la misma etiqueta, la palabra engloba momentos, espacios y hombres diferentes. El verano de 1940 es el momento de volver a poner en marcha el país. El 24 de octubre de 1940, después de entrevistarse con Hitler en Montoire, por instigación de Laval, Pétain lanza el término «colaboración». El 13 de diciembre de 1940, por orden de Pétain, el vicepresidente del Consejo es arrestado «por política personal». El 9 de febrero de 1941, el almirante Darlan se pone al frente del gobierno. En abril de 1942, bajo la presión de los alemanes, Laval vuelve al poder. En noviembre de 1942, los aliados desembarcan en África del Norte. Darlan, que se halla casualmente en Argel, hace que África del Norte entre en la guerra al lado de los anglo-americanos, pero es asesinado a finales de año.

Para Vichy, es el viraje decisivo. Aunque sigue siendo importante el prestigio del mariscal Pétain, ya no existe zona libre (los alemanes la han ocupado), la flota se ha hundido, el ejército del armisticio se ha disuelto, el Imperio ha recobrado su libertad. De la soberanía francesa que podía subsistir después del armisticio, ya no queda prácticamente nada. En cuanto al jefe del gobierno, el 22 de junio de 1942, «desea la victoria de Alemania», aunque añada «porque, sin ella, el bolchevismo se instalará mañana por todas partes». A partir del año siguiente, es la caída hacia la colaboración total. «Parece indiscutible —señala Jean-Marc Varaut— que la legitimidad del Estado desaparece el 18 de diciembre de 1943»[217]. Ese día, al negarse los alemanes a que anuncie que el poder recaería en la Asamblea Nacional en el caso de su muerte, Pétain se somete y escribe a Hitler que, en adelante, «las modificaciones de ley se someterán, antes de su publicación, a las autoridades de ocupación». En 1944, los extremistas de la colaboración, los mismos que en 1940 insultaban a «los ancianos de Vichy», entran en el gobierno.

El análisis histórico no puede confundirlo todo. Ser partidario del mariscal en la zona sur en 1940, no es lo mismo que ser colaboracionista en la zona norte en 1944. Pétain, mudo icono, sirve de coartada a los que se valen de su protección. Pero, al aspirar a políticas contrarias, los partidarios del mariscal, los de Pétain, los colaboradores o los colaboracionistas se odian.

Emparentado con la derecha tradicionalista, el general Weygand es ministro de Defensa Nacional del 16 de junio al 6 de septiembre de 1940. Cuando se organiza el ejército del armisticio, se opone a Laval y se muestra enseguida favorable a la preparación de una revancha con ayuda de tropas francesas de ultramar. Nombrado delegado del gobierno para el África francesa, pone secretamente en pie un aparato militar. En febrero de 1941, firma un acuerdo con el cónsul americano, Murphy, que organiza el abastecimiento de estos territorios por Estados Unidos y prepara el desembarco aliado. Se le oye vituperar a «Vichy, que se revuelca en la derrota como un perro en la mierda». En noviembre de 1941, es despedido, a petición de Hitler. Durante la invasión de la zona libre, en noviembre de 1942, aconseja en vano a Pétain partir hacia Argel. Arrestado por los alemanes, se le manda a una cárcel del Reich.

Hombre de izquierdas, rival de Léon Blum para la dirección de la SFIO en 1933, Marcel Déat convierte en 1940 *L'OEuvre* en uno de los principales periódicos de la colaboración parisina, en el que denuncia el carácter reaccionario de Vichy. Predica una «verdadera» colaboración, y es el que inventa, en noviembre de 1940, el término «colaboracionista». En 1941, funda el Rassemblement National Populaire, partido cuya ideología se acerca al nacionalsocialismo. Miembro de la milicia y del comité de los amigos de las Waffen SS, es nombrado secretario de Estado de Trabajo, en marzo de 1944, por Laval (pero Pétain se niega a firmar el decreto de su nombramiento). El nombramiento se llevó a cabo a petición de los alemanes, que deseaban para él un puesto más importante. A finales de 1944, Déat forma parte de la triste cohorte de los ultras que forman un gobierno fantoche en Sigmaringen. Durante el derrumbamiento del Reich, se esconde y encuentra refugio en un convento, en Italia, en el que este notorio anticlerical morirá convertido.

Weygand y Déat fueron ambos ministros de Vichy. Pero no en el mismo momento, y manifiestamente no animados por las mismas intenciones.

Lo convenido es estigmatizar las «leyes de Vichy». Examinaremos más adelante la legislación antisemita. En el plano económico y social, sin embargo, en un periodo que corresponde esquemáticamente al gobierno de Darlan, se promulgaron textos de los que las tres cuartas partes están todavía en vigor, retomados punto por punto en la liberación y transmitidos de la IV a la V República. Política familiar, política agrícola, acuerdos profesionales, comités de empresa, salario mínimo, inspección del trabajo, fondos nacionales para el paro, jubilaciones… «Tantas prácticas e innovaciones —señala Marc Ferro— que aparecieron en 1941 y se ampliaron en la obra social de la IV República»[218]. Más allá de las contingencias inmediatas, altos funcionarios piensan en el porvenir: François-Georges Dreyfus concluye: «Es en Vichy donde se prepara concretamente lo que Jean Fourastié llamó muy acertadamente las Treinta Gloriosas»[219].

Trabajar para este Estado, ¿acaso es traicionar? Alto funcionario, hombre con sensibilidad de izquierdas, François Bloch-Lainé sirvió con Vichy. Lo explicó: «Francia estaba ocupada. Era necesario administrarla para hacerle atravesar este paso tan duro de la manera menos mala posible. Los funcionarios, en Francia, consideraban que servían a la espada (De Gaulle) a través del escudo (Pétain). No se daban cuenta, como los holandeses o los belgas, de que el Estado se había marchado»[220]. ¿Doble juego? Sí, hay doble juego en Vichy cuando, en octubre de 1940, Pétain manda un emisario secreto a Churchill (Louis Rougier) o cuando el gobierno trampea para no ceder a las exigencias alemanas, a veces, con éxito. Hitler, Ribbentrop o Goering no dejaron de quejarse de la mala voluntad de la administración francesa.

No se puede confundir todo: el Vichy de 1940 no es el Vichy de 1944. La ruptura de 1942 se traduce con el horror de las cifras: de junio de 1940 a noviembre de 1942 hay 1000 fusilados y 20 000 deportados, de noviembre de 1942 a julio de 1944, hay 24 000 fusilados y 120 000 deportados. Hasta la invasión de la totalidad del territorio, más vale vivir en zona libre que en zona ocupada. Para los perseguidos como para los resistentes, la zona libre

constituye una cierta seguridad. Joven judía refugiada en zona no ocupada, Annie Kriegel da su testimonio: «Zona sur. En aquel verano de 1942, si bien la libertad es allí relativa y bajo control, es indiscutible el sentimiento de seguridad que se siente después de haber cruzado la línea de demarcación»[221]. Jefe de una red de resistentes en 1941, Alain Griotteray nos dice lo mismo: «En cuanto a nosotros, los resistentes del interior, pero unidos con Londres, podíamos despreciar al régimen de Vichy, ya que debíamos a su existencia la posibilidad de llevar a cabo nuestras operaciones: pues no hay operaciones de comando sin base en la retaguardia»[222].

En julio de 1940, parecía haber «40 millones de partidarios de Pétain» (Amouroux). Un año más tarde, en su mensaje del 12 de agosto de 1941, el mismo Pétain indica que ha cambiado el ambiente: «Desde hace unas semanas, siento que se está levantando un mal viento. La preocupación invade los ánimos, la duda se apodera de las almas». El 24 de abril de 1944, en la capital, el mariscal es aclamado todavía, al confiar a la muchedumbre (frase que se verá censurada en los periódicos y la radio): «Esta es la primera visita que os hago. Espero poder volver fácilmente a París, sin estar obligado a avisar a mis guardianes». Pero, lo que aquel día provoca la emoción, es la alusión a la salida de los alemanes.

Como no se efectuaron elecciones entre 1940 y 1944, ni tampoco encuestas, es imposible evaluar verdaderamente el grado de adhesión o de rechazo a la política de Vichy. Sin embargo, poseemos indicaciones sobre la evolución de la popularidad del gobierno. Y cuanto más ilusoria parecía su libertad, tanto más se derrumbaba aquella. Un historiador americano, John Sweets, realizó un estudio sobre la región de Clermont-Ferrand, en el que combate la tesis de su compatriota Paxton y la película de Ophüls, *Le chagrin et la pitié*. Lo que demuestra, con el ejemplo de la capital de Auvernia (en la que los alemanes solo aparecieron en noviembre de 1942), es el derrumbamiento de la opinión pública según un espectro mucho más complejo que el de la separación entre resistencia o colaboración, su desapego progresivo del régimen a medida que la opinión tiene la impresión de que ya no sirve a los intereses del país. En un informe al ministro del Interior, el 4 de agosto de 1942, el subprefecto de Thiers estima que el 60

por ciento de la población es, «si no partidaria de De Gaulle, por lo menos favorable a los anglosajones, el 10 por ciento comunista y el 30 por ciento indiferente o fiel a la Revolución nacional». El 26 de diciembre de 1942, el comisario central de Clermont-Ferrand señala que «el público tiene la impresión de no tener ya gobierno independiente»[223].

En julio de 1940, Pétain no es el mismo que en julio de 1944. «La historia me juzgará solo a mí», profetizó en octubre de 1940, al anunciar la política de colaboración. En Montoire, le dio un apretón de mano a Hitler («con asco», dirá más tarde), lo mismo que lo hubiera hecho con Guillermo II. Ahí radica su error. Nacido en 1856, el viejo soldado tenía catorce años cuando se produjo la derrota de 1870, sesenta años en la batalla de Verdún, ochenta y cuatro al principio de la ocupación. En el fondo, es un hombre del siglo XIX. Quizá espere, al igual que en 1917, la salvación de los americanos, pero no tiene la menor idea de la dimensión planetaria de esta guerra, y menos todavía de la naturaleza totalitaria del nacionalsocialismo. De ahí su terrible fracaso. Prisionero de Laval, prisionero de Vichy (que se niega a dejar en noviembre de 1942), prisionero de su papel, Pétain está imposibilitado para modificar una política que quizá no apruebe en su totalidad, pero que se vale de él. Sin embargo, nadie puede asegurar que este anciano con facultades alteradas por la edad, convencido de que se sacrifica para proteger a sus compatriotas, no presintiera el drama que iba a ser suyo, asociando su nombre y su honor de mariscal de Francia con un acercamiento continuo al Reich, él, que no dejaba de llamar a los alemanes los *boches*. «Son ustedes una nación de salvajes», soltará al delegado de Hitler, Renthe-Fink, después de la matanza de Oradour. François Mauriac meditará sobre el misterio de Pétain: «El mariscal, el día en el que asumió esta carga que deberá llevar mientras la nación francesa tenga historia, ¿supo de antemano que se iba a convertir en el cómplice del crimen hitleriano? Nunca sabremos si, al decir: "entrego mi persona a Francia", consagra por adelantado la aceptación del cáliz más amargo que pueda beber un anciano jefe: "la deshonra hasta la muerte y más allá de la muerte"»[224].

La tragedia judía: ¿quién es responsable?

Actualmente, se juzga a Vichy como si ese Estado hubiera nacido motu proprio, como si hubiera existido en sí. Pero nada de lo que pasó hubiera ocurrido si los alemanes no hubiesen ganado la batalla de 1940, si no hubieran ocupado Francia y si no hubiesen ejercido una presión creciente sobre el país. Nada se explica sin las exigencias del ocupante, a quien incumbe la responsabilidad primera en el martirio judío. ¿Es esto decir que no hubo culpabilidad francesa en el asunto? La derrota es una circunstancia que no se puede olvidar nunca, pero no lo determina todo: un vencido, en presencia de su vencedor, puede comportarse bien o mal.

Las medidas de control de extranjeros adoptadas por el Estado francés —nos olvidamos de ello cuando se denuncian— no hacen más que aplicar la ley de 1932 sobre la preferencia nacional y los decretos-ley de 1938 sobre la investigación de ciertas naturalizaciones —leyes adoptadas por los gobiernos radicales socialistas de la III República—. Es lo que Gérard Noiriel denomina «los orígenes republicanos de Vichy»[225].

En cambio, la legislación antisemita es una novedad. Y una ruptura con la política francesa inaugurada por Luís XVI: los judíos son colocados al margen de la sociedad. El 3 de octubre de 1940, el estatuto de los judíos, obra del ministro de Justicia, Raphaél Alibert, excluye a estos de la función pública, del ejército y de algunas profesiones más. El 2 de junio de 1941, una nueva ley ordena el censo de los judíos y aumenta las medidas discriminatorias que les afectan. Seguirán otros textos, poniendo en práctica la expoliación de sus bienes.

En octubre de 1940, el mariscal Pétain recibe una carta firmada por Pierre Masse. Senador del departamento de Hérault, votó a favor de los plenos poderes el anterior 10 de julio. Hay que citar extensamente este texto, por lo conmovedor que resulta:

> Señor mariscal. He leído el decreto que declara que ya ningún israelita puede ser oficial francés, ni siquiera los de ascendencia

> estrictamente francesa. Le agradecería que me diga si debo ir a retirar sus galones a mi hermano, subteniente en el regimiento 36 de infantería, muerto en Douaumont, en abril de 1916; a mi yerno, subteniente en el regimiento 14 de dragones, muerto en Bélgica en mayo de 1940; a mi sobrino, J. F. Masse, teniente en el 23 colonial, muerto en Rehel, en mayo de 1940. ¿Puedo dejarle a mi hermano la medalla militar ganada en Neuville-Saint-Vaast, con la que le he sepultado? Mi hijo Jacques, subteniente en el batallón 62 de cazadores alpinos, herido en Soupir, en junio de 1940, ¿puede conservar sus galones? ¿Acaso puedo estar seguro de que, retrospectivamente, no se despojará a mi bisabuelo de la medalla de Sainte-Héléne? Quiero conformarme a las leyes de mi país, aunque estén dictadas por el invasor.[226]

Un año más tarde, René Gillouin, entonces amigo y consejero íntimo de Pétain, le escribe estas líneas: «Digo, señor mariscal, pesando mis palabras, que Francia se deshonra con la legislación judía. Los sentimientos que expreso no son de ninguna manera particularmente míos. Creo poder decirle que son compartidos por todos los que tienen importancia tanto en la Francia intelectual como en la Francia espiritual»[227].

A través de la gélida ironía de Pierre Masse o de la vehemencia de René Gillouin se manifiesta el grito de las conciencias indignadas. Pero ¿y entre la población? Lo convenido es incriminar el «antisemitismo corriente» de la época. ¿Pero cómo evaluarlo? En realidad, los acontecimientos posteriores más bien probarán la solidaridad de los franceses para con los perseguidos.

La legislación del Estado francés es inicua, pero Robert Paxton reconoce que Vichy, dejado a sí mismo, se habría quedado en las discriminaciones profesionales. Paradójicamente, ni Pétain (ningún discurso suyo acusa a los judíos) ni Laval son especialmente antisemitas. A fin de cuentas, las obsesiones cotidianas de Vichy son de otra clase: los prisioneros, el abastecimiento, la indemnización que hay que pagar a los ocupantes, sus exigencias de mano de obra a partir del otoño de 1942. Por otra parte, el antisemitismo de Vichy comprende todo tipo de excepciones. Son los alemanes los que, en mayo de 1942, imponen llevar la estrella

amarilla, oponiéndose a ello el gobierno de Laval en la zona sur, incluso después de la invasión de la totalidad del territorio. En Vichy, el 8 de mayo de 1942, durante la celebración de la fiesta de Juana de Arco, unos *boy-scouts* forman la guardia de honor del mariscal Pétain. Y el que ejerce el mando es un jefe de los Exploradores Israelitas de Francia, asociación reconocida por el Estado francés. Cuando los ocupantes piden la sustitución de Xavier Vallat al frente del comisariado de las cuestiones judías, por considerarle antialemán y demasiado *clemente* en sus funciones, la Unión General de los Israelitas de Francia, fundada por una ley del Estado francés, interviene en Vichy para pedir que se le mantenga en su puesto. «Existe una relatividad en el mal», recuerda Henri Amouroux.

En enero de 1942, en Wannsee, dentro de la aglomeración de Berlín, se mantiene una reunión en la que los dignatarios nazis ponen a punto la organización de «la solución final de la cuestión judía». En Europa del Este, los judíos empiezan a ser deportados. De ahora en adelante, se ven amenazados en cualquier lugar donde el III Reich extiende su dominio.

Aquí es donde se urde la tragedia. Pues el antisemitismo de exclusión social de Vichy, sin quererlo y sin tenerlo previsto (lo que no es una excusa), se ve alcanzado, sobrepasado y objetivamente asociado al antisemitismo exterminador de los nazis. En la primavera de 1942, los alemanes exigen al gobierno el arresto masivo de los judíos que vivan en territorio francés. Laval negocia. Al término de un acuerdo firmado entre René Bousquet, jefe de la policía, y el general Oberg, de las SS, acuerdo que forma parte de un atroz regateo, se concluye que ningún judío francés será encarcelado. En cambio, la policía nacional participará en el arresto de los judíos extranjeros, que incluso serán extraditados de la zona libre.

¿Hubiera sido menor el número de víctimas, sin la participación de la policía? Nadie lo sabrá jamás. Pero por lo menos el honor hubiera estado a salvo. ¿Cuál es entonces la parte de responsabilidad francesa en un sistema que va a aplastar a miles de desgraciados? Pregunta gravísima, pregunta candente, que estuvo en el núcleo de los debates que rodearon el juicio Papon. Serge Klarsfeld está en su derecho al afirmar que el censo mandado por la ley de 1941 facilitó la identificación de los judíos.[228] Pero hay que subrayar que si Bousquet pudo proporcionar tantos nombres a los alemanes

fue porque poseía un instrumento forjado antes de la guerra: el fichero central del Ministerio del Interior, evocado en el capítulo precedente. «Coinciden las fichas individuales del gran fichero con la lista de los nombres de los convoyes de deportados apuntados por Serge Klarsfeld», señalan los historiadores que han estudiado la máquina del Estado puesta a punto por Bousquet.[229] Si hay una «culpa colectiva» de Francia, como lo afirmó Jacques Chirac el 16 de julio de 1995, sus raíces se hunden hasta la III República.

¿Dónde situar la frontera entre responsabilidad colectiva y responsabilidad individual? Sabemos que, cuando la redada del Vél' d'Hiv, en París (16 y 17 de julio de 1942), algunos policías hicieron todo lo posible para que las víctimas pudieran escapar, de tal manera que menos de la mitad de los judíos extranjeros o apatridas que vivían en la capital (12 000 de 28 000) fueron capturados. En una ciudad de provincia como Nancy, los policías avisaron, alojaron y proporcionaron falsos papeles a los perseguidos, tanto que de una comunidad de 350 personas, solo fueron arrestadas 32.

Sí, unos franceses participaron en el drama de la deportación. La culpa existe, y queda ante la historia. Sin embargo, para valorarla en su justa medida, no se la debe juzgar según lo que se sabe hoy de los campos de concentración. Pétain y Laval creían que los alemanes empleaban a los judíos como trabajadores forzados, esencialmente en Polonia. A finales de 1942, cuando representantes de la Unión General de Israelitas de Francia explicaron al presidente del Consejo que, de ser así, no se llevarían a los ancianos, Laval empezó a sospechar. Pero los mismos judíos no pensaban en el exterminio. Una polaca superviviente de Auschwitz, Edith Davidovici —deportada el 29 de abril de 1944, es decir, hacia el final de la ocupación—, contó su trayecto de tres días y tres noches, y luego su llegada: «Habíamos oído vagamente hablar de todos los horrores que allí ocurrían, pero no lo habíamos creído realmente»[230].

En sus *Memorias*, Raymond Aron explica que los franceses de Londres veían los campos de concentración como lugares «crueles», pero jamás imaginaron que estos pudieran ser el marco de un genocidio. Si De Gaulle hubiese tenido conocimiento de ello ¿por qué habría guardado silencio? En

ninguno de sus discursos de guerra menciona la deportación y los campos. En Francia, si se hubiera sabido, ¿hubieran aceptado los ferroviarios conducir los trenes? ¿No hubiesen intentado los resistentes parar los convoyes? La verdad abominable estalló solamente en la primavera de 1945, durante el derrumbamiento del Reich.

Había 190 000 judíos franceses y 140 000 judíos extranjeros en 1940. Entre 1941 y 1944, según las cifras de Serge Klarsfeld, fueron deportados 76 000: 21 000 franceses y 55 000 extranjeros. Sobre el conjunto de los 330 000 judíos que vivían en territorio nacional, 254 000 escaparon, pues, a la deportación: una proporción global del 75 por ciento, mayor para los judíos franceses. Las estadísticas son inhumanas, y la contabilidad tiene algo de obsceno cuando se trata de un crimen de masas. Sin embargo, hay que recordar que, en Bélgica, solamente un 40 por ciento de los judíos escapó a la muerte; el 15 por ciento en los Países Bajos y el 10 por ciento en Polonia. Pero estos tres países carecían ya de Estado.

Para Klarsfeld, si se salvaron las tres cuartas partes de los judíos de Francia, se debe a «la sincera simpatía del conjunto de los franceses, así como a su solidaridad activa a partir del momento en el que comprendieron que las familias judías caídas en manos de los alemanes estaban destinadas a la muerte»[231]. En efecto, fue la iniciativa de los ciudadanos la que ralentizará la mecánica mortal, acogiendo, escondiendo o camuflando a miles de judíos, especialmente a niños. Pero ¿hubiera sido posible si algunos de los que detentaban la autoridad pública no lo hubiesen permitido? «¿Cómo, sin el apoyo, la aprobación o el silencio cómplice de numerosos funcionarios de Vichy —pregunta Henri Amouroux—, unos no judíos hubiesen podido proteger, alojar, alimentar a judíos, cuando hacían falta cupones para todo, sellos oficiales en todo documento?»[232]. En otros términos, los agentes del Estado, que, a su nivel, practicaban un doble juego frente a los alemanes —y algunos creían, haciéndolo, obedecer a la voluntad implícita del mariscal Pétain—, desempeñaron un papel protector. Trágica ambivalencia: los judíos fueron a la vez perseguidos por Vichy y, en cierta medida, protegidos por funcionarios de Vichy.

Por otra parte, el gobierno, con un tardío remordimiento, se opondrá a nuevas deportaciones en septiembre de 1942 y en 1943, y no siempre sin

éxito, lo que demuestra que todo lo que podía haber intentado no se había hecho anteriormente. Si Laval da marcha atrás, es debido a la oposición del jefe del Estado, alertado por las Iglesias y bajo la presión de la opinión. El país, que no se había inmutado frente a las leyes antisemitas de 1940 y 1941, toma conciencia de la persecución y se indigna. Hélie de Saint Marc cita el ejemplo de su padre, lector de Maurras y admirador de Pétain, que se cuida, en las calles de Burdeos, de quitarse el sombrero para saludar a los que llevan las estrellas amarillas.[233] Si la opinión se conmueve, se debe a que los franceses no son los antisemitas descritos por cierta leyenda negra. Entre la población de la época, el historiador israelita Asher Cohen no encuentra «ninguna señal de un antisemitismo activo y extendido, ninguna prueba de que la política antijudía hubiese sido activa o pasivamente apoyada»[234]. El escritor Bernard Frank, joven durante la guerra, vivía en el Cantal. Recuerda: «Todo Aurillac sabía que éramos judíos. Seguramente había antisemitas. Había milicianos[235] entre nuestros médicos y dentistas. Ni una sola denuncia. La ocupación me hizo descubrir que había mucha gente buena en este país que era el mío»[236].

El 30 de septiembre de 1997, unos treinta obispos de Francia publicaron en común un acta de «arrepentimiento» para los «errores y flaquezas» del clero católico durante la guerra, y especialmente por su pasividad ante el antisemitismo. Sin embargo, según André Kaspi o Michèle Cointet, la Iglesia fue la única institución que rompió el silencio: más de la mitad de los obispos franceses (49 de 85) expresaron una protesta oficial en contra de las persecuciones de las que los judíos eran víctimas.[237]

El 22 de julio de 1942, en nombre de la asamblea de los cardenales y arzobispos, el cardenal Suhard lleva el siguiente mensaje al mariscal Pétain: «Profundamente conmovidos por lo que nos cuentan sobre los arrestos masivos de israelitas ocurridos la semana pasada y por los duros tratos que les son infligidos, especialmente en el Velódromo de Invierno, no podemos ahogar el grito de nuestra conciencia». El 20 de agosto de 1942, monseñor Saliège, arzobispo de Toulouse, redacta una carta pastoral que, leída en la misa del domingo en toda su diócesis, será conocida en toda Francia e incluso en Londres. «Los judíos son hombres, las judías son mujeres. No está permitido todo contra ellos. Forman parte del género humano; son

hermanos nuestros como tantos otros». El 28 de agosto, monseñor Théas, obispo de Montauban, se dirige a sus fieles: «Hago oír la indignada protesta de la conciencia cristiana y proclamo que todos los hombres, arios o no arios, son hermanos, porque fueron creados por el mismo Dios. Estas actuales medidas antisemitas son un menosprecio a la dignidad humana, una violación de los derechos más sagrados de la persona y de la familia». El 6 de septiembre, le toca a monseñor Delay, arzobispo de Marsella, y al cardenal Gerlier, arzobispo de Lyon.

En junio de 1944, monseñor Piguet, obispo de Clermont-Ferrand, será arrestado y deportado a Dachau por haber protegido a los judíos de su diócesis. En 2001, Élie Barnavie, embajador de Israel en Francia, le concedió a título postumo la medalla de los Justos. No obstante, monseñor Piguet no cesó nunca de afirmar su fidelidad a Pétain: un obispo partidario de Pétain defendiendo a los judíos nos revela mucho sobre la complejidad de la época. Ocurre lo mismo, desde este punto de vista, con el pastor Marc Boegner. Con razón se cita siempre su mensaje de protesta en contra de las redadas que se leyó el 22 de septiembre de 1942 en todos los templos de la Iglesia Reformada. Se recuerda menos que Boegner ocupaba un escaño en el Consejo Nacional de Vichy y que, durante el juicio contra Pétain, atestiguó a favor del acusado.

De Gaulle: de la revuelta a la victoria

¿Francia libre? «Es la historia de un *bluff* que tuvo éxito»[238]. La frase no es de un antigaullista: es del general mismo. Subsecretario de Estado para la Guerra, el general De Gaulle vuela a Londres el 17 de junio de 1940, cuando su protector, el presidente del Consejo Paul Reynaud, se niega a asumir el armisticio y dimite para ceder su puesto al mariscal Pétain. Al micrófono de la BBC, el 18 de junio, cuando el cese de las hostilidades había sido anunciado pero no firmado, lanza su célebre llamada a seguir la lucha. Al hacerlo, rompe con la noción de obediencia, sagrada para todo militar. Esta ruptura está dictada por una doble conciencia. Conciencia política, en primer lugar, pues este hombre de aguda inteligencia siempre lo pensó todo en términos políticos; conciencia de su propia valía, luego, pues, desde su adolescencia, vivió con la convicción de ser llamado a un destino excepcional. Para Charles de Gaulle, la elevada idea que tiene de Francia se confunde con la elevada idea que tiene de sí mismo. Por eso este personaje desatará tantas pasiones: venerado u odiado, no dejará a nadie indiferente.

De Gaulle no tiene dudas de que encarna la legitimidad francesa. Pero como no puede haber dos fuentes de autoridad, desde el 26 de junio de 1940, mientras Pétain es legal y constitucionalmente presidente del Consejo de la III República (el Estado francés se formó el 11 de julio), le declara la guerra. Eric Roussel demostró que De Gaulle, para hacer pedazos la imagen del mariscal, exagera a propósito. Pero lo exige su estrategia de ruptura. En 1940, ¿qué peso tiene De Gaulle al lado del vencedor de Verdún? Ninguno. Y sin embargo, la historia va a invertir su destino. El prestigioso mariscal dispone de bazas que perderá poco a poco y, merecido o inmerecido, el oprobio quedará ligado a su nombre. El general desconocido, que partió solo, logrará su fin y hará de su nombre un mito nacional.

La fuerza del general De Gaulle radica en su audacia profética. Ya en el mes de junio de 1940, previendo la coalición que se formará contra Hitler, apuesta por la derrota de Alemania. Le anima una segunda intuición: si

Francia quiere tener voz y voto después de la victoria, es necesario que esté presente al lado de las potencias en guerra contra el Reich. De Gaulle luchará, pues, para imponerse a los británicos, que le dan refugio al mismo tiempo que buscan utilizarle en el sentido de sus intereses. Sus relaciones con Churchill serán caóticas, pero Inglaterra reconocerá enseguida a la Francia libre. No ocurrirá lo mismo con Estados Unidos. Roosevelt le atribuye intenciones dictatoriales, de modo que el general deberá esperar mucho tiempo el apoyo americano, que le será concedido con parquedad. A De Gaulle no se le informará ni del desembarco de 1942 en África del Norte («Espero que la gente de Vichy los eche al mar», exclamó en un momento de furor), ni del desembarco de 1944 en Normandía. En Teherán, en noviembre de 1943, Churchill, Roosevelt y Stalin se pondrán de acuerdo para excluir a Francia de las negociaciones posteriores a la guerra. En 1944, los americanos habrán previsto tratar a Francia como territorio ocupado, sometido a una administración militar, la AMGOT (Allied Military Government of the Occupied Territories): será necesaria la energía del general para hacer fracasar este plan e instaurar, en contra de la voluntad de Roosevelt, un gobierno francés después de la liberación. Tampoco se invitará a De Gaulle a Yalta (febrero de 1945), ni a Potsdam (julio de 1945), las dos grandes conferencias que determinarán el destino de Europa.

Sin embargo, lo esencial está aquí. En junio de 1940, Francia fue militarmente aplastada. En mayo de 1944, el cuerpo expedicionario francés en Italia, dirigido por el general Juin, lleva una campaña admirable en el Garigliano y entra en Roma un mes más tarde. El 15 de agosto, el primer ejército francés del general De Lattre de Tassigny pisa el suelo de Provenza. El 25 de agosto, la segunda división blindada del general Leclerc desembarcada en Normandía y libera París. Francia ha recobrado el honor de las armas. El 8 de mayo de 1945, en el acto de capitulación del III Reich, De Lattre está presente en Berlín. «He conducido a los franceses mediante los sueños», decía De Gaulle. El sueño era haber colocado a la Francia vencida de 1940 en el bando de los vencedores de 1945.

Contra los alemanes: hombres de todos los bandos

La liberación del territorio, lograda gracias al impulso de los aliados, no lo debe todo a la gesta gaullista. La Francia libre, transformada en la Francia combatiente, ciertamente escribió inmortales páginas de gloria: de 1941 a 1944, la cabalgada de Philippe de Hautecloque, el general Leclerc, desde Kufra, en el Sahara, hasta Estrasburgo; en junio de 1942, la resistencia del general Koenig, en Bir-Hakeim, en el frente libio. Pero en el Imperio, los combates fratricidas de 1940-1941 entre gaullistas y partidarios de Pétain sembraron rencores duraderos. Cuando los americanos desembarcan en Argel, en noviembre de 1942, no hay ni cien gaullistas en África del Norte. Después de la invasión de la zona libre, la mayoría de los oficiales que escapan de la metrópoli van a enrolarse, no con De Gaulle, sino con el general Giraud. Este último, que se había evadido de Alemania, pasó a ser comandante civil y militar de África del Norte después del asesinato de Darlan. Durante el invierno de 1942-1943, las Fuerzas Francesas Libres, de obediencia gaullista, representan menos de 40 000 hombres. De obediencia giraudista, el ejército de África reúne a cerca de 300 000 oficiales y soldados, de los que 230 000 son argelinos, marroquíes o tunecinos. Al llegar a Argel en mayo de 1943, De Gaulle es recibido fríamente por un ejército que ya ha retomado el combate al lado de los aliados y se ha enfrentado a Rommel en Tunicia.

Fundado en Argel, el Comité Francés de Liberación Nacional está copresidido por De Gaulle y Giraud. En noviembre de 1943, este último, militar de pura cepa, es suplantado por su rival. De ahora en adelante, el general De Gaulle es el jefe político de todos los franceses que han reiniciado el combate contra los alemanes. Pero nunca habrá entendimiento con el ejército de África: los *pieds-noirs*[239] siguen siendo partidarios del mariscal en su fuero interno. Algunos incluso piensan en ir a liberar a Pétain, prisionero de los alemanes. La unión entre las diferentes fuerzas francesas terminará por realizarse. Pero en las mentes, algo quedará de las

antiguas divisiones entre gaullistas de la primera hora, como Leclerc, y los que, como Juin y De Lattre, habían pasado por el ejército de África forjado por Weygand.

Existe otra categoría de hombres que trabajaron por la liberación del país, algunos hasta sacrificar su vida, pero estos son los olvidados de la memoria nacional. Porque no cuadran con los esquemas preconcebidos: fieles a la persona del mariscal Pétain, no gaullistas y a menudo antigaullistas, eran sin embargo enemigos a ultranza de los alemanes y de la colaboración. El historiador Jean-Pierre Azéma los denomina «vichysto-resistentes». Algunos eran funcionarios y utilizaban sus puestos en la administración de Vichy para llevar a cabo una acción de resistencia ante los alemanes, como los del Comisariado por la Lucha contra el Paro (CLC), que se convirtió en una oficina de falsos papeles, o los del Servicio Social de los Extranjeros (SSE), que se esforzó en esconder a los judíos. Como señala François-Georges Dreyfus: «¿Alguien cree realmente que esto se hizo sin la bendición de las autoridades? Entonces Vichy es un curioso régimen autoritario, en el que los altos funcionarios hacen lo que quieren»[240]. En la liberación, fueron juzgados 96 miembros del gobierno o altos funcionarios del Estado: el Tribunal Supremo de Justicia pronunció 42 sobreseimientos, la mayoría por «hechos de resistencia».

Pero la resistencia partidaria de Vichy es también de origen militar. En 1940, el armisticio dejó en Francia un pequeño ejército: 75 000 hombres reclutados por alistamiento voluntario, apoyados por 4200 oficiales. Este ejército es partidario del mariscal, pero vive con la esperanza y a la espera de la revancha. Organiza sistemáticamente el camuflaje de armas y municiones que escaparán a los controles alemanes, y establece un plan de movilización clandestino. Sus servicios secretos se dedican a la caza de los espías del Reich. Ya en el mes de julio de 1940, el servicio secreto del ejército del aire está en contacto con su homólogo británico, transmitiéndole informaciones importantes. En 1942, los intercambios con los americanos que han entrado en guerra son los mismos. En enero de 1943, la Abwehr arresta a cuarenta oficiales franceses de información, todos antiguos miembros del ejército del armisticio. Disuelto este después de la invasión

de la zona libre, proporcionó 1500 oficiales a las tropas de África, con las que se reunieron tras pasar por España.

Procedentes de este ejército del armisticio o desmovilizados desde 1940, otros 4000 oficiales reemprenden el combate sobre el territorio nacional, apoyando especialmente a los maquis. Si estuvieron preparados es porque pertenecieron a redes de resistencia constituidas por militares. A principios de 1941, el coronel Heurteaux creó la Organización Civil y Militar (OCM): le animó a ello el propio Pétain. Con sus fondos secretos, el mariscal financiaba otra red, la de Paul Dungler, fundador, en el verano de 1940, de la 7.ª columna de Alsacia. Arrestado por los alemanes, Dungler será deportado. Sin embargo, la red principal montada por oficiales es la Organización Militar Armada (OMA), rebautizada Organización de Resistencia del Ejército (ORA) en 1944. Con 68 000 hombres, la ORA es el tercer componente militar de la resistencia, detrás de las FTP (francotiradores y partisanos) comunistas y del Ejército Secreto del general Delestraint, partidario de De Gaulle. En abril de 1942, fue la ORA la que organizó la evasión del general Giraud. Después de su salida hacia África del Norte, en noviembre de 1942, la organización sigue en contacto con él. Dirigida sucesivamente por el general Frère (arrestado y fallecido en el campo del Struthof), el general Verneau (arrestado también) y el general Revers, la ORA trabaja con los servicios británicos o con los de Giraud, pero evita todo contacto con los movimientos clandestinos civiles, así como con los gaullistas. En la región de Lyon, la ORA organizó un maquis en el que, en 1943, todavía se cantaba *Maréchal nous voilà*[241].

En 1944, la ORA se integra —no sin dificultades— en las Fuerzas Francesas del Interior, y luego, después del desembarco de Provenza, en las unidades regulares del I Ejército. Sin salirse del marco militar, estos habrán pasado así de Vichy a reanudar la guerra contra Alemania.

En la zona sur y en África del Norte, los Talleres de la Juventud —creados para encuadrar a los 100 000 reclutas de junio de 1940— sirven como sustituto del servicio militar. Con este fin, se emplea a 100 oficiales y a 500 suboficiales, situados fuera del marco del ejército del armisticio. Trabajos forestales, disciplina militar, ética de *boy-scout*: entre 1940 y 1944, por periodos de seis meses y luego de ocho, los Talleres encuadran a

400 000 jóvenes. Su mentalidad es claramente antialemana. Mantenidos después de la invasión de la zona libre, sufren presiones por parte del ocupante para proporcionar reclutas al Servicio del Trabajo Obligatorio. Pero, frente a esta petición, su comisario general, el general La Porte du Theil, muestra la máxima resistencia. Algunos Talleres protegen a judíos o a quienes se oponen al STO. Pronto, numerosos jefes se reúnen con los maquis o pasan a España para enrolarse en las tropas de África. En enero de 1944, a petición de los alemanes, La Porte du Theil es destituido por Laval. Arrestado por la Gestapo, fue deportado. En la liberación, citado ante el Tribunal Supremo, «este soldado de corazón puro» (Robert Paxton *dixit*) se verá favorecido con un sobreseimiento. Y el gobierno de la República convalidará el periodo cumplido en los Talleres como tiempo de servicio militar activo.

Citemos también a los Compagnons de France, dirigidos por Henry Dhavernas en 1940, y luego por Guillaume de Tournemire a partir de 1941. Partidarios de Vichy pero antialemanes, los Compagnons forman una clase de escultismo militar en el que se condena el colaboracionismo. Hasta su disolución, en 1944, acogen a los judíos. En 1943, Tournemire, resistente (red Alianza), pasó a la clandestinidad. En 1944, el jefe militar del Vercors, el comandante Huet, es un antiguo *compagnon*.

Verdades y leyendas de la Resistencia

¿Y la Resistencia propiamente dicha? Aquí también las líneas de compromiso no corresponden a ideas demasiado simples. Ante todo, contestemos a la pregunta ritual: «Durante la guerra, ¿qué hubiera hecho yo?». Por muy decepcionante que parezca, la inmensa mayoría de los franceses, bajo la ocupación, no hicieron otra cosa que seguir viviendo. Las organizaciones petainistas juntaban 1,5 millones de personas, los partidos ultracolaboradores un total de 160 000 socios, y se entregaron 255 000 carnés de combatientes voluntarios de la Resistencia después de la guerra. La masa no es ni colaboradora, ni colaboracionista, ni resistente; es partidaria de esperar acontecimientos. Y para todos, de 1940 a 1944, la primera preocupación es la de alimentarse, calentarse, encontrar jabón, tabaco o un par de calcetines.

La reconstrucción mitológica realizada después de la guerra en torno a la figura del general De Gaulle así como del «Partido de los 75 000 fusilados» (el Partido Comunista) tiende a hacer olvidar dos elementos fundamentales. En primer lugar, la resistencia interna, inicialmente, no se confunde con la Francia libre: De Gaulle tendrá que imponerse a esta constelación de movimientos nacidos al margen de él. En segundo lugar, los comunistas entran en la Resistencia solamente en 1941, y por razones que no todas surgen del patriotismo francés, por lo menos en lo que concierne a sus dirigentes.

Al principio, todo es embrionario y todo procede de personas aisladas que constituyen su propio equipo. En zona ocupada, la red montada por Honoré d’Estienne d’Orves (que depende de la Francia Libre) es desmantelada en enero de 1941, y su jefe ejecutado en agosto. Lo mismo ocurre con la red del Museo del Hombre (Boris Vildé, Anatole Lewitsky), cuyos cabecillas caen en el invierno de 1941. Sin embargo, se fundan otras redes, como Liberación-Norte, dirigida por Christian Pineau. Pero es en la zona libre, lejos de la vista de los alemanes, donde mejor se organiza la

Resistencia. En todos los casos, se encuentra el impulso de personalidades: Henri Frenay (Combate), François de Menthon y Pierre-Henri Teitgen (Libertad), Philippe Viannay (Defensa de Francia), Emmanuel d'Astier de La Vigerie (Liberación-Sur), Jean-Pierre Lévy (Francotirador).

Estas redes son todas de información. Muchos trabajan para o con los servicios especiales ingleses (como Alianza) o americanos (a partir de 1942), lo que irrita a De Gaulle y no deja de provocar fricciones con los servicios de información de la Francia libre, el BCRA (Bureau Central de Renseignements et d'Action Militaire) del coronel Passy. En diciembre de 1941, Viannay escribe en *Défense de la France* [Defensa de Francia]: «Que se ponga al frente de la resistencia, si es necesario que se vaya a África del Norte y todos le seguirán». Habla del mariscal Pétain…

Con eso se demuestra que la Resistencia no es forzosamente gaullista. Mucho después de la guerra, Henri Frenay lo atestiguará: «En Londres, el general De Gaulle y sus servicios no entendieron para nada el nuevo fenómeno que representaba la Resistencia francesa encarnada en los movimientos. Cuanto más nos alejamos de la guerra, tanto más se imagina la opinión pública que nos levantamos a la llamada del 18 de junio. Leyendo las *Memorias* del general, podríamos pensar que fue él quien inspiró, organizó y dirigió la Resistencia. En realidad, un muro de incomprensión no dejó de separarnos»[242].

Lo que ahonda la separación entre la resistencia interna y De Gaulle es, por una parte, el debate sobre la conveniencia de actuar directamente con los aliados y, por otra, la voluntad del general de integrar a hombres políticos de la III República en el seno de su gobierno embrionario. Con vistas a la posguerra, De Gaulle quiere colocar a todos los partidos bajo su autoridad. Numerosos resistentes, idealistas, imaginan otro mundo para el día en el que el país sea liberado. Pero el jefe de la Francia Libre conseguirá sus fines, tomando las riendas del conjunto de la Resistencia, tarea realizada por Jean Moulin, llegado a Londres en octubre de 1941. En abril de 1943, los tres grupos más importantes —Combate, Francotirador y Liberación— se federan en Movimientos Unidos de la Resistencia. Un mes más tarde, Moulin es nombrado delegado del general De Gaulle para toda Francia y colocado al frente del Consejo Nacional de la Resistencia. Fue escogido por

el general, además de por sus evidentes cualidades personales, por su paso por el gabinete de Pierre Cot, ministro socialista del Frente Popular, lo que permitía ampliar el campo de influencia del gaullismo. Sin embargo, Moulin es arrestado en junio de 1943. Bajo su sucesor, Georges Bidault, el Consejo Nacional de la Resistencia no constituye más que una unidad de fachada.

A partir de 1943, los comunistas tienen un peso preponderante en la Resistencia. Pero forman un Estado dentro del Estado. Dando un giro de 180 grados, se lanzaron después de junio de 1941, cuando el Reich atacó a Rusia. El 1 de julio de 1941, Dimitrov, jefe del Komintern, les dio una consigna: «Entrad en contacto con De Gaulle, infiltraos en las colonias favorables a los aliados y suscitad en Francia, en contra del gobierno de Pétain y Darlan, un movimiento que debe desembocar en una guerra civil»[243]. El 21 de agosto de 1941, al asesinar a un oficial alemán en la estación de metro Barbès, Pierre Georges (el futuro coronel Fabien) inauguró la técnica comunista basada en el ciclo provocación-represión: cometer atentados que, al desencadenar represalias, deben sublevar a la opinión en contra de las fuerzas de ocupación. Esta táctica alcanza su objetivo. Después de cada atentado, los alemanes cogen rehenes indistintamente. El gobierno de Vichy, en la medida en la que interviene en el chantaje que consiste en designar a unas víctimas en lugar de otras, pasa así a ser cómplice de la represión.

Pronto, el objetivo no solo serán los ocupantes: colaboradores, o presuntos colaboradores según los comunistas, son asesinados, e incluso trotskistas, ajustando así el PCF las cuentas con sus hermanos enemigos.[244] La Milicia, con o sin los alemanes, al perseguir a los «terroristas», hace que el engranaje radicalice la situación: en 1944, en las regiones de maquis, reina un clima de guerra civil, en el que unos franceses acosan a otros.

El general De Gaulle reprueba los atentados individuales, así como el activismo insurreccional que juzga prematuro. En febrero de 1944, la resistencia armada se unifica en las Fuerzas Francesas del Interior. En el seno de las FFI, los comunistas sin embargo conservan su organización particular, los Francotiradores y los Partisanos. En la liberación, a De Gaulle le costará enormemente impedir que departamentos enteros —

especialmente en el suroeste— caigan bajo su poder. El jefe del gobierno provisional comprará la paz interior nombrando a ministros comunistas, amnistiando a Maurice Thorez y mezclando a las FFI con el I Ejército.

Durante la ocupación fueron fusilados un total de 29 000 franceses. El título con el que se adorna el PCF (el partido de los 75 000 fusilados) es, por lo tanto, falso. Sin embargo, es verdad que los comunistas pagaron muy cara su lucha contra el ocupante. Después de la guerra, utilizaron este hecho para acallar a los que les recordaran su actitud de 1939 y 1940 (cuando aprobaban el pacto Hitler-Stalin y solicitaban a los alemanes la reaparición de *L'Humanité*), y para tener el mayor peso posible en la vida política, social y cultural del país.

Resistentes de derechas y colaboradores de izquierdas

¿Quién resistió? ¿Quién colaboró? Abramos un libro de historia para uso escolar: «En Vichy, los puestos de poder están ocupados por hombres procedentes de la derecha». Y sigue: «Procedentes sobre todo de los ambientes de ultra-derecha, los "colaboracionistas" parisinos predican una colaboración total». Los resistentes en cambio son presentados como procedentes «de toda clase de ambientes», pero la frase no aclara si se trata de todos los estratos sociales o de todo tipo de familias de ideas[245]. A pesar de su disfraz, el mensaje está ahí: bajo la ocupación, la derecha era sistemáticamente petainista o colaboracionista, y la izquierda necesariamente resistente. Otro prejuicio que se reduce a la nada en cuanto se estudian los hechos.

Entre los políticos de antes de la guerra unidos a De Gaulle, se encuentran por ejemplo el socialista Léon Blum, los radicales Pierre Mendès France o Henri Queuille, pero también Louis Marin. Este último, antiguo presidente de la Federación Republicana, once veces diputado por Lorena, es un hombre de la derecha patriótica, marcado por el catolicismo social. El mismo De Gaulle procede de un ambiente conservador: sus padres eran monárquicos, y si actúa como republicano lo hace reprimiendo sus tendencias íntimas. El 11 de noviembre de 1942, el socialista Félix Gouin, de Londres, dirige a Blum un informe en el que le incita a reconocer al jefe de la Francia Libre, exponiendo a pesar de todo sus reticencias sobre el entorno inicial del general: «La mayoría eran gente de derecha y de extrema derecha, y han trasladado a esta casa sus prejuicios, sus creencias o sus odios ideológicos».

Aquí tenemos un capítulo que contradice enteramente la mitología antifascista. La primera resistencia, la de 1940-1941, incluye a gente de izquierda o a democratacristianos, pero los hombres de la derecha dura de la década de 1930 son ahí más numerosos. De los tres primeros agentes de la

Francia Libre enviados en misión, dos de ellos, el teniente Maurice Duclos y el capitán Fourcaud, son antiguos *cagoulards*[246]. El tercero, Gilbert Renault, alias Rémy, fundador de la red Cofradía de Nuestra Señora, es maurrasiano: «Formado intelectualmente por *L'Action Française* no me era posible reconocer como definitiva la derrota de Francia». El teniente de navio d'Estienne d'Orves, primer agente de la Francia Libre en ser fusilado, es un monárquico por tradición. En Francia, Duclos entrará en contacto con su amigo Gabriel Jeantet, agregado del gabinete de Pétain en Vichy, antiguo miembro de la Acción Francesa y ex *cagoulard*, que será arrestado por la policía francesa en 1944 y entregado a los alemanes. Jeantet le presentará al coronel Georges Groussard; este, jefe de la red Gilberto, unido a los servicios ingleses, reclutará a sus agentes entre los antiguos miembros de La Cagoule y de las ligas nacionalistas. Duclos se encontrará también con el comandante Georges Loustaunau-Lacau, un ex *cagoulard*, que creará la red Alianza y que será deportado a Mauthausen en 1943.

«Pertenecía sin saberlo a esta derecha francesa tradicionalista, pobre, patriota y paternalista», cuenta Henri Frenay, fundador de Combate[247]. ¿Hace falta citar más nombres? Animador de los Croix-de-Feu y del PSF, el coronel La Rocque funda la red Klan; será deportado en 1943. Charles Vallin, que se reúne en Londres con Pierre Brossolette, o Pierre Ruhlmann, cofundador de Ceux de la Liberation, militaron también entre los Croix-de-Feu, y luego en el PSF. Grandes resistentes, Jacques Arthuis, Philippe Lamour o Jacques Debû-Bridel, habían pertenecido al Fascio de Georges Valois; Pierre de Bénouville, Jacques Renouvin, Michel de Camaret o el coronel Romans-Petit son monárquicos formados por Maurras.

En 1987, François de Grossouvre, antiguo resistente y consejero personal de François Mitterrand, confesó: «La izquierda fue la que explotó la Resistencia, pero fue la derecha la que la creó»[248].

Vayamos ahora al Estado francés. Entre los ministros de Vichy hay hombres procedentes de la izquierda. René Belin, secretario de Estado y más tarde ministro de Trabajo de 1940 a 1942, era un antiguo dirigente de la CGT. Paul Marion, secretario general de Información en 1941, abiertamente anticlerical, era miembro del comité central del Partido Comunista en 1926,

y se encargaba de la rúbrica antimilitarista de *L'Humanité*. Max Bonnafous, ministro de Agricultura entre 1942 y 1944, militó en la SFIO hasta 1933, antes de convertirse en neosocialista. François Chasseigne, secretario de Estado para el Abastecimiento en marzo de 1944, antiguo comunista, había sido elegido en las listas del Frente Popular, en 1936, antes de adherirse a la SFIO.

Por supuesto, la derecha clásica es mayoritariamente petainista en 1940. No obstante, a partir de 1942, el jefe del Estado ya no parece controlar los acontecimientos. La figura del mariscal sigue siendo respetada, pero la esperanza política se traslada a Giraud o a De Gaulle.

Es sintomática la evolución de François Valentin, católico conservador, elegido diputado en 1936, bajo la etiqueta de la Federación Republicana. El 10 de julio de 1940 vota a favor de los plenos poderes. En 1941 es director general de la Legión Francesa de los Combatientes (no confundirla con la Legión de Voluntarios Franceses contra el bolchevismo), organización que representa a un millón de socios en la zona sur, y cuyo objetivo es mantener a los antiguos combatientes en la mística de la Revolución nacional. Después del retorno de Laval, dimite de su puesto. En 1943, la creación de la Milicia por Joseph Darnand, antiguo jefe del servicio de orden de la Legión de Combatientes, le lleva a la ruptura. El 23 de agosto de 1943, Radio Londres difunde un mensaje de Valentin: «Nuestro error ha sido creer que podíamos volver a levantar un país antes de liberarlo. Cuando un gobierno está obligado a inspirarse en la voluntad de una potencia enemiga y a no buscar únicamente el interés francés, ya no es más que una fachada. No solamente ya no tiene derecho a la obediencia, sino que desobedecerle es una obligación cada vez que se aparta del bien general de la nación». Sin embargo, Valentin era giraudista y no gaullista.

Charles Maurras seguirá siendo fiel a Pétain. El director de *L'Action Française*, más partidario del mariscal que de Vichy (su diario, que se había replegado a Lyon, rechaza toda subvención), es violentamente hostil a Laval. Durante la invasión de la zona libre, decidió seguir publicando su diario. Pero, mientras se censuran sus artículos en contra de los ocupantes, polemiza con De Gaulle y la Resistencia, de tal manera que su propósito se ve desequilibrado y la línea principal que reivindica («solamente Francia»)

parece ciega ante la evolución de la guerra. A pesar de todo, cada vez más germanófobo, Maurras es el punto de mira de furiosos ataques procedentes de la prensa colaboracionista, especialmente de parte de Déat. En 1941, rompió con Brasillach cuando este, terminado su cautiverio, volvió a publicar *Je suis partout* en la capital: «No volveré a ver nunca a la gente que admite hacer tratos con los alemanes».

En realidad, en el entorno de Pétain, son muy poco numerosos los maurrasianos propiamente dichos. Pero Simon Epstein demuestra que la sobrevaloración del papel de Maurras y de la Acción Francesa en torno a Vichy, en la historiografía dominante, no es inocente: «Rehabilita a la izquierda y al centro desviando la culpa hacia la derecha y la extrema derecha»[249]. Este investigador planteó dos cuestiones hasta ahora poco exploradas. Después del asunto Dreyfus, ¿qué pasó con los dreyfusistas? ¿Y qué hacían los colaboradores cuando eran jóvenes? Y lo que descubrió fue ¡que los dos grupos coincidían! Fantástico desmentido al maniqueísmo de lo políticamente correcto, los trabajos de Epstein demuestran que la colaboración parisina fue sobre todo la obra de hombres procedentes de la izquierda, dreyfusistas en su juventud. El lazo de unión con sus comienzos, al principio o mitad del siglo, es el pacifismo.

Para entender el fenómeno, hay que remontarse a antes de la guerra. En sus comienzos, Otto Abetz —embajador de Alemania en París de 1940 a 1944— era socialdemócrata. Francófono y francófilo, pasaba numerosas temporadas en la capital y organizaba en Sohlberg, en la Selva Negra, encuentros franco-alemanes para la juventud. En 1937, se adhiere al partido nazi. En 1939, vuelve al Reich. A partir de 1940, es destinado a París, con la misión de orientar la opinión hacia la colaboración. Con esta finalidad, toca tres registros: el pacifismo, el europeísmo y el anticapitalismo. Comenta Jean-Paul Cointet: «Sus interlocutores naturales se encontraban en los ambientes con los que más había trabajado antes de la guerra: socialdemócratas, pacifistas y seguidores de Briand»[250].

Entre los amigos y relaciones de Abetz antes de la ocupación, se encuentran Jean Luchaire, Fernand de Brinon y Marcel Déat: serán los heraldos de la colaboración. En noviembre de 1940, Jean Luchaire funda *Les Nouveaux Temps*, un diario colaboracionista; bajo la III República,

radical, pacifista y seguidor de Briand, había apoyado al Frente Popular. Encargado de representar al gobierno de Vichy ante las autoridades de ocupación, Fernand de Briñón toma sistemáticamente partido a favor de los alemanes; en 1933, partidario de Briand, había sido el primer periodista francés en entrevistar a Hitler y había fundado el comité Francia-Alemania. Marcel Déat, del que ya hemos hablado anteriormente, había sido, antes de la guerra, diputado de la SFIO, fundador del Partido Socialista de Francia, socio del Comité de Vigilancia de los Intelectuales Antifascistas y, de forma breve, ministro en un gabinete radical-socialista.

Entre 1941 y 1943, Jacques Doriot pasa quince meses en el frente del Este, bajo uniforme alemán de la LVF; después del 6 de febrero de 1934, diputado comunista de Saint-Denis y defensor de una línea de unión de la izquierda que todavía no había sido predicada por Moscú, fue excluido del partido pero fundó, en 1936, el Partido Popular Francés, reactivado en 1941, con una mayoría de dirigentes procedentes del Partido Comunista.

¿Debemos proseguir? En 1940, el novelista Alphonse de Châteaubriant (premio Goncourt en 1911 por *Monsieur de Lourdines*) funda *La Gerbe*, semanario colaboracionista. Ya en 1935, seducido por el nazismo, escribía: «Hitler es inmensamente bueno, Hitler no es un conquistador, es un edificador de espíritus, un constructor de voluntades». Châteaubriant, activo dreyfusista, había sido amigo de Romain Rolland, poeta del pacifismo. Camille Fégy, el redactor jefe de *La Gerbe*, es un antiguo periodista de *L'Humanité. Aujourd'hui*, diario colaboracionista fundado en París en septiembre de 1940, tiene como redactor jefe a Henri Jeanson, antiguo libertario, pronto sustituido por Georges Suarez, discípulo de Aristide Briand. En 1941, René Chateau toma la dirección de *La Transe Socialiste*, un diario colaboracionista; en 1936, siendo dirigente del Gran Oriente y de la Liga de los Derechos del Hombre, era diputado radical-socialista. Jean Fontenoy, amigo de Abetz, crea en 1940 *La France au Travail*, diario colaboracionista de izquierdas subvencionado por los alemanes; Fontenoy es un antiguo comunista. Charles Spinasse funda en 1941 el semanario *Le Rouge et le Bleu*, favorable a la colaboración en el marco socialista; entre 1924 y 1940, diputado de la SFIO, era pacifista y partidario de un entendimiento con Alemania.

¿Y cuál es el extremista que confía las siguientes líneas a su diario íntimo, en julio de 1940? «Espero que venza Alemania; pues De Gaulle no debe ganar entre nosotros. Es notable ver cómo la guerra viene a ser una guerra judía, es decir, una guerra de miles de millones y también de Judas macabeos». Es el filósofo Alain, radical y pacifista, gran conciencia de la III República…

Al preguntarle los periodistas a François Mitterrand sobre su amistad con René Bousquet, que ordenó la redada del Vél' d'Hiv, contestó: «Vosotros queréis que todo sea blanco y negro. La vida no está hecha así. Nada es blanco y negro, todo es gris. Gris, sucio». La idea no es falsa, ¿pero es satisfactoria?

El general De Gaulle, en 1969, se había opuesto a la difusión de la película de Marcel Ophüls, *Le chagrin et la pitié*. De Gaulle había contestado al presidente de la ORTF, que le explicaba que la obra contenía «verdades»: «Se hace Historia con una ambición, no con verdades. De todas maneras, quiero dar a los franceses sueños que los eleven, más que verdades que les rebajen». La idea es hermosa, pero ¿es igualmente satisfactoria?

Ni leyenda negra, ni leyenda gris, ni leyenda dorada, la historia restituye todas las facetas de esta época. En la misma Francia, solo una ínfima minoría se alegra de la ocupación alemana. Una gran mayoría zigzaguea esperando el fin de la guerra. Otra minoría, más importante, se entrega a la liberación del país. Las antiguas familias de ideas se redistribuyen entre estas tres opciones de base, a su vez subdivididas por múltiples matices, y que evolucionan con el paso del tiempo: 1940 no es 1941, 1941 no es 1942, 1942 no es 1943, 1943 no es 1944.

Para recordarlo, nos gustaría que todas las voces fueran convocadas ante la posteridad. Todas las víctimas: los judíos, los deportados políticos, los presos de los *stalags* y de los *oflags* (campos de concentración reservados a oficiales y suboficiales), los muertos anónimos de los bombardeos. Todos los que, servidores del Estado, defendieron lo que se podía, al precio de una humilde resistencia diaria. Todos los que fueron héroes, d'Estienne d'Orves, Henri Frenay o Pierre Brossolette, pero también el general La Porte du Theil. Todos los que, en la primavera de 1940, salvaron el honor. Todos los

que, en 1944 y en 1945, liberaron al país con las armas. Frente a la Alemania nazi, todos dijeron no.

15. El asunto Pío XII

> Hay algo más alarmante que los silencios de Pío XII, son los silencios sobre Pío XII.
>
> ALEXIS CURVERS

Febrero de 2002. Desde París hasta Berlín, las salas de cine proyectan *Amen*, la nueva película de Constantin Costa-Gavras, adaptada de la obra de Rolf Hochhuth, *El vicario*. No se ha escatimado el presupuesto de la promoción: la publicidad es omnipresente. Firmada por Oliviero Toscani, que forjó su fama con las campañas provocadoras de Benetton, el cartel de la película muestra una cruz mezcla de la cruz de Cristo y la cruz gamada. Para los cristianos, el escándalo es inmenso. El episcopado francés juzga el grafismo «inaceptable». Una petición de prohibición, presentada por una asociación católica tradicionalista, es rechazada por el *Tribunal de grande instance* de París. Pero una petición recoge también las protestas de Henri Hajdenberg, antiguo vicepresidente del Consejo representativo de las instituciones judías de Francia, de Samuel-René Sirat, antiguo gran rabino de Francia, de Emmanuel Weintraub, presidente de la sección francesa del Congreso Mundial Judío. Estos debates provocan un aumento de publicidad para la película, ¿pero acaso no era el fin que se perseguía? En el festival de Berlín, Costa-Gavras estaba acompañado por Rolf Hochhuth. *El vicario* se había representado por primera vez en Berlín en 1963, provocando memorables polémicas; en París, el mismo año, unos incidentes habían interrumpido las representaciones. La acción se desarrolla durante la Segunda Guerra Mundial. El protagonista, personaje imaginario, es un joven jesuíta, el padre Ricardo Fontana, que se entrevista con un personaje

que sí existió realmente: Kurt Gerstein. En 1941, este ferviente protestante se enrola en la Waffen SS, para «echar un vistazo en los bastidores del foco del mal», como lo escribirá después de la guerra en un informe que redactará en la cárcel antes de suicidarse. Después de asistir a las experiencias con gas zyklon B en Treblinka, Gerstein intenta alertar a los aliados. A su vez, el padre Fontana transmite la espantosa noticia al Vaticano. Llega hasta el Papa, pero Pío XII sigue inflexible: no hará uso de la palabra para denunciar el exterminio de los judíos. El religioso entonces decide compartir la suerte de los perseguidos. Decide llevar la estrella amarilla, por lo que se hace deportar voluntariamente. Muere, pero salvando el honor de la Iglesia.

«El género de la ficción histórica impone muchas simplificaciones, incluso simplismos», se lamentaba el historiador Jacques Nobécourt, comentando la película.[251] «Los espectadores que vean *Amen*», deploraba Henri Amouroux, «creerán o tendrán la tentación de creer que el Papa y, con él, la Iglesia dijeron “amén” al Holocausto»[252].

¿Pío XII silencioso frente al martirio judío? ¿Pío XII cómplice del régimen nazi? Desde la obra de Hochhuth, escrita cuatro años después de la muerte de aquel Papa, la acusación resurge periódicamente. En 1999, un periodista inglés, John Cornwell, publicaba un libro traducido a media docena de idiomas y aparecido el mismo día, con notable alboroto, en el mundo occidental. Ya el título del libro anunciaba el tono: *Hitlers’Pope* [El papa de Hitler]. Acusaba el autor a Pío XII de «ser el Papa ideal para los indecibles designios de Hitler. Era un peón en el juego de Hitler»[253].

A fuerza de reiterarlo, este eslogan acaba por hacer mella en las mentes y, sin duda, incluso entre los católicos. Jean-Yves Riou señala: «El juicio hecho contra Pío XII es un ejemplo fantástico de cambio total de la opinión pública. Al final de la guerra, Pío XII pasaba por ser el Papa de la paz. Ahora, pasa por ser el Papa de Hitler»[254].

Este juicio póstumo, sin embargo, no se basa en ninguna prueba inédita, en ningún testimonio nuevo en contra de Pío XII. Al contrario, sus abogados guardan un sólido expediente.

A partir de 1963, frente a los ataques de que era objeto el difunto papa, Pablo VI hizo abrir los archivos del Vaticano. Confiado a una comisión de

cuatro historiadores eclesiásticos, el trabajo duró dieciséis años. Publicados por la Librería Vaticana entre 1965 y 1982, las *Actas y Documentos de la Santa Sede relativos a la Segunda Guerra Mundial* constituyen doce volúmenes de 800 páginas cada uno. En 1997, el único superviviente de la comisión, el padre Pierre Blet, jesuíta francés, redactó una síntesis de esta montaña de documentos.[255] Hacen justicia frente a las acusaciones lanzadas contra Pío XII.

El cardenal Eugenio Pacelli, un prelado antinazi

Nacido en Roma, en una familia patricia, Eugenio Pacelli es ordenado sacerdote en 1899. Ya en 1901, con solo veinticinco años, el futuro Pío XII entra en la Secretaría de Estado del Vaticano. De inteligencia superior, asciende rápidamente en la jerarquía. Arzobispo titular en 1917, nuncio apostólico en Munich de 1917 a 1929, y luego en Berlín de 1920 a 1929. En 1929 se le vuelve a llamar de Roma. Nombrado cardenal, pasa a ser secretario de Estado de Pío XI. En 1934 y en 1938, realiza grandes viajes por Europa y América.

Monseñor Pacelli, que había vivido doce años en Alemania y estaba familiarizado con la lengua y la cultura clásica de aquel país, monseñor Pacelli ve con preocupación la subida del nazismo. Siendo nuncio, había observado los pródromos del movimiento nacionalsocialista; siendo secretario de Estado sigue de cerca la situación de la Iglesia en Alemania. Allí, la jerarquía eclesiástica se muestra vigilante. El 1 de enero de 1931, el cardenal Adolf Bertram, arzobispo de Breslau y presidente de la Conferencia Episcopal alemana, pone en guardia a los fieles contra el «cristianismo positivo» predicado por los nazis: una religión de la raza y del Estado, «purificada de sus manchas judías». El 10 de febrero de 1931, una declaración episcopal prohíbe a los católicos adherirse al NSDAP (Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán), bajo pena de ser excluido de los sacramentos, e incluso de ser privado de sepultura religiosa.

Las elecciones del 31 de julio de 1932 constituyen un triunfo para Hitler: su partido aventaja a las otras formaciones. Pero son las regiones católicas las que oponen la resistencia más clara a los nacionalsocialistas. En Renania o en Baviera, ahí donde los católicos son mayoritarios, el resultado nazi es inferior al 30 por ciento de los votos. En cambio, en todas las demás regiones ganan los nazis. Es, pues, la Alemania protestante, que representa a los dos tercios de la población, la que llevará a Hitler al poder,

y son las Iglesias protestantes las que, a pesar de algunas hermosas figuras resistentes, se mostrarán en definitiva más dóciles ante el régimen.

El 30 de enero de 1933, al acceder Hitler a la cancillería, los obispos alemanes están en un aprieto. Por una parte, porque la doctrina católica predica el respeto a las autoridades establecidas (salvo que el Estado viole la ley natural o persiga a la Iglesia, pero en 1933 todavía no se ha llegado a eso), y por otra parte, porque los prelados temen que una oposición demasiado sistemática refuerce los prejuicios anticatólicos de numerosos alemanes. El 30 de marzo de 1933, sin por ello cambiar de opinión sobre la condena de los errores doctrinales del partido, el episcopado levanta la prohibición de adherirse al NSDAP.

Hitler todavía no ha afianzado su poder. Con el fin de seducir a los conservadores, multiplica las promesas de paz civil y religiosa. Desde esta perspectiva, se muestra favorable a la firma de un concordato con la Iglesia. Por su parte, Pío XI es partidario de una política concordataria. En la década de 1920, se declara dispuesto «a tratar incluso con el diablo con tal de salvar las almas», y estudia la posibilidad de establecer un concordato con la Unión Soviética; con los pactos lateranenses, en 1929, firmó uno con la Italia fascista. El cardenal Pacelli, que negoció un concordato con Baviera en 1924 y otro con Prusia en 1929, trabaja desde hace mucho sobre un acuerdo semejante con Alemania. Firmado el 20 de julio de 1933, el concordato con el Reich no representa por lo tanto una señal de colusión con el nacionalsocialismo: el protocolo corresponde al que se preparó con la república de Weimar. No obstante, monseñor Pacelli no se hace ilusiones: de los nazis, espera lo peor. Pero cuenta con servirse del concordato como de una convención a partir de la cual, cuando se violen sus cláusulas, podrá protestar.

Sin embargo, siendo este concordato generoso, Hitler abre una brecha en la Iglesia de Alemania. Presidente de la Conferencia Episcopal, el cardenal Bertram se inclina en adelante por el compromiso con el régimen. En cambio, los obispos partidarios de una resistencia activa, como monseñor Von Preysing, arzobispo de Berlín, o su primo, monseñor Von Galen, obispo de Münster, son todos allegados al cardenal Pacelli, a quien conocieron cuando era nuncio. Y el secretario de Estado informa a Pío XI

sobre la evolución de la situación, que se deteriora muy rápidamente. Menos de un año después de la firma del concordato, cae la máscara. El 30 de junio de 1934, durante la noche de los cuchillos largos, cuando Hitler elimina a sus oponentes, numerosos dirigentes católicos son asesinados, entre ellos Erich Klausener, jefe de la Acción Católica.

Entre 1934 y 1937, el gobierno nacionalsocialista desencadena la persecución contra la Iglesia. Las organizaciones católicas, movimientos de juventud o asociaciones obreras, son disueltas. Se amordaza a la prensa católica. Se cierran numerosos colegios religiosos. Las congregaciones son el blanco de los periódicos nazis, provocando el arresto de cientos de religiosos, inculpados por crímenes imaginarios que iban desde el tráfico de divisas hasta asuntos de moralidad. Durante este periodo, más de un tercio del clero alemán es interrogado en los despachos de la Gestapo.

Pero el episcopado, inhibido, reacciona blandamente. Si bien algunos prelados, por medio de homilías, cartas pastorales o conferencias, denuncian las prácticas y la doctrina de los nazis, es de manera dispersa. Viene entonces la respuesta de Roma, y quien la organiza es el cardenal Pacelli. En febrero de 1937, el secretario de Estado de Pío XI convoca en el Vaticano al cardenal Bertram, presidente de la Conferencia Episcopal alemana, a monseñor Schulte, cardenal-arzobispo de Colonia, y a los tres prelados más activos: monseñor Von Preysing (Berlín), monseñor Von Galen (Münster) y monseñor Faulhaber, cardenal-arzobispo de Munich, que será maldecido por los nazis como el *judenkardinal*, por la incansable actividad que desarrollará a favor de los judíos perseguidos. En la redacción del balance de las violaciones del concordato y de la persecución religiosa, todos concuerdan en la necesidad de que la máxima autoridad de la Iglesia eleve una protesta. Monseñor Faulhaber redacta un primer texto, que el cardenal Pacelli completa de su puño y letra con ayuda de su secretario, un jesuíta alemán, el padre Leiber, antinazi notorio. Luego el Papa revisa el manuscrito.

Firmada por Pío XI el 14 de marzo de 1937, transmitida en secreto para desbaratar la vigilancia de la Gestapo, la encíclica *Mit brennender Sorge* es leída el domingo 21 de marzo en las quince mil iglesias de Alemania. No solamente denuncia la falta de respeto del concordato, sino que estigmatiza

la filosofía hitleriana: «Se trata de una verdadera apostasía. Esta doctrina es contraria a la fe cristiana». Pío XI no se queda ahí. Por otra parte, publica el 19 de marzo la encíclica *Divini Redemptoris*, que condena el comunismo. La Iglesia lanza un doble tiro de barrera en contra de la deriva totalitaria del siglo XX.

Dentro del Reich, la encíclica *Mit brennender Sorge* es percibida por los nazis como una declaración de guerra. Según su método habitual, contestan a ello por la violencia. Las Juventudes Hitlerianas saquean los obispados de Rottenburg, Freiburg y Munich. Decenas de sacerdotes son maltratados. Monseñor Von Galen espera ser arrestado en cualquier momento. Monseñor Sproll, obispo de Rottenburg, desterrado de su diócesis por el gobierno, se exilia a Suiza en 1938. Pero esto no acalla a los más valientes: en octubre de 1939, ante la puesta en práctica por el Estado nacionalsocialista de un programa de eutanasia, monseñor Von Galen eleva una protesta pública en contra del decreto que prevé matar a todos los incurables.

El 2 de marzo de 1939, el cardenal Pacelli sucede a Pío XI con el nombre de Pío XII. Accede al pontificado en la hora en que la guerra es ineluctable. De mayo a agosto, el Papa busca en vano reunir una conferencia internacional sobre la paz. Pero el pacto germano-soviético, el 23 de agosto, pone en marcha el mecanismo que conduce a la apertura de las hostilidades. El 1 de septiembre, los alemanes invaden Polonia, provocando la entrada en guerra del Reino Unido y de Francia. El 17 de septiembre, los soviéticos atacan Polonia por la espalda. Para este desgraciado país, empieza el martirio: hasta el final del conflicto, de 35 millones de polacos, 6 millones morirán a manos de los alemanes —mitad cristianos, mitad judíos—, es decir, el 15 por ciento de la población. Pero los rusos no se quedan atrás. Para liquidar a la élite del país, asesinan a los oficiales (principalmente en Katyn), y se entregan a una matanza de la población: entre 1939 y 1945, 1,7 millones de polacos serán víctimas de los soviéticos.

La Wehrmacht demuestra una crueldad aterradora, al no perdonar ni a civiles ni al clero. En su mensaje de Navidad de 1939, Pío XII levanta un acta de acusación contra el agresor de Polonia: «Hemos debido, por desgracia, asistir a una serie de actos inconciliables tanto con las

prescripciones del derecho internacional como con los principios del derecho natural e incluso los sentimientos más elementales de humanidad. Estos actos ejecutados menospreciando la dignidad, la libertad y la vida humana piden venganza ante Dios». Como el Papa prepara otras intervenciones del mismo tipo, el episcopado polaco le ruega que suavice el tono, para evitar que los alemanes ejerzan medidas de represalia.

El 11 de enero de 1940, durante la «guerra boba», Pío XII convoca a sir Francis Osborne, embajador británico ante la Santa Sede. Le cuenta que se ha puesto en contacto con él un grupo de generales alemanes que acarician el proyecto de deshacerse de Hitler. Al frente está el general Beck, uno de sus amigos. Antes de actuar, los conjurados quieren conocer las condiciones de paz que les ofrecería Gran Bretaña. El asunto no llegará a nada. Pero al aceptar desempeñar el papel de intermediario, el Papa demostró de qué lado se inclinaba. Con la misma intención, a principios del mes de mayo de 1940, Pío XII transmite secretamente a Londres y a París la fecha y el lugar de la próxima ofensiva alemana, pero no se le escucha. Hasta el 10 de junio, logra retrasar lo más posible la entrada de Italia en la guerra.

El Papa atravesará los cinco años del conflicto mundial encerrado en el minúsculo enclave del Vaticano, en medio de una Italia aliada con el Reich. A partir del momento en que los alemanes ocupan Roma, en septiembre de 1943, vivirá bajo la amenaza permanente de ser secuestrado y deportado a Alemania: los nazis tenían el plan a punto y Pío XII lo sabía.

A pesar de no ser sangriento, el combate que emprenderá contra Hitler no será menos real. Será también un combate espiritual. Recientemente, el padre Peter Gumpel, jesuíta alemán, postulador del proceso de beatificación de Pío XII, reveló que el soberano pontífice había procedido varias veces a un exorcismo a distancia en contra del Führer: lo consideraba, en sentido propio, como un poseso.

Puede que los incrédulos sonrían. Pero, por lo menos, debería impedirles tratar a Pío XII de «Papa de Hitler».

Para Pío XII, Hitler es más peligroso que Stalin

Cuando salió *Amen*, vimos de todo, oímos de todo, leímos de todo. En un artículo titulado «Cuando la cruz era gamada», un semanario de izquierdas se atrevía a afirmar que «porque "Hitler protegía a la cristiandad del comunismo", la Iglesia católica se negó a condenar durante la última guerra al régimen que exterminaba a los judíos»[256].

Aquí tenemos el segundo punto de acusación lanzado contra Pío XII. A partir de 1941, obsesionado con el anticomunismo, el Papa habría apoyado a Alemania en contra de la Unión Soviética, bendiciendo al régimen nacionalsocialista. Pero no solamente no existe ningún texto, ningún mensaje o ningún discurso demostrando que el Papa haya apoyado al Reich contra la URSS, sino que los archivos prueban lo contrario.

En el Ministerio de Asuntos Exteriores, el historiador Yves-Marie Hilaire ha estudiado las actas dirigidas a París por los dos hombres que, de 1940 a 1944, ocuparon el puesto de embajador de Francia ante la Santa Sede: Wladimir d'Ormesson, nombrado por la III República, que estuvo hasta octubre de 1940, y Léon Bérard, nombrado por el mariscal Pétain, instalado en el Vaticano hasta agosto de 1944. Los documentos de estos diplomáticos nos informan sobre el estado de ánimo del Vaticano durante la guerra. «En ellos se aprende que Hitler es considerado como el enemigo de la civilización cristiana y que el Papa pone todas sus esperanzas en la resistencia británica y la ayuda americana. Y sobre todo que el ataque a la URSS no es para nada considerado como una "cruzada"»[257].

El 28 de octubre de 1940, de retorno a Francia, Wladimir d'Ormesson entrega su informe de conjunto sobre su misión. En lo concerniente a la actitud de la Santa Sede, escribe: «Es muy favorable a Gran Bretaña y a Estados Unidos, francamente hostil a Alemania, todavía más a la URSS, afectuosa y afligida con Italia. (…) La Santa Sede teme ante todo el triunfo total de Alemania. Para Europa, para Italia, por último para la Iglesia. (…) La Santa Sede creyó que Inglaterra tenía bazas para una negociación

después de la derrota francesa. Cuando vio que se afianzaba la resistencia británica, que se prolongaba, pensó que quizá Gran Bretaña podría salvar más todavía, el Vaticano puso todas sus esperanzas en esta resistencia y en la ayuda de Estados Unidos. (…) Ningún rastro de nazifilia en el Vaticano: Hitler está verdaderamente considerado como el enemigo de la civilización cristiana».

El 22 de febrero de 1941, Léon Bérard redacta una nota destinada al almirante Darlan (entonces jefe del gobierno), titulada *Le Saint Siège et la guerre, rétrospective* [La Santa Sede y la guerra, retrospectiva], donde se lee: «La Santa Sede ve una oposición fundamental, teóricamente irreductible, entre la doctrina de la Iglesia y la que inspira el nacionalsocialismo». Conclusión del embajador: «La Santa Sede considera que el nazismo tal como se ha manifestado en el mundo implica una confusión total de lo temporal y de lo espiritual. Y sobre esto, la Iglesia solo sabría transigir al precio de lo que sería, ante sus ojos, una abdicación».

El 22 de junio de 1941, Alemania ataca a la URSS. ¿El Vaticano va a apoyar la «cruzada antibolchevique» alabada por la propaganda hitleriana, trampa en la que caen todos los colaboradores? Ninguna palabra de aliento sale del Vaticano. El 21 de agosto de 1941, dos meses después de la ofensiva alemana en Rusia, Léon Bérard cuenta al almirante Darlan esta confidencia de Pío XII: «Temo a Hitler más todavía que a Stalin».

Estados Unidos solo formará parte de los países beligerantes a finales del mismo año. Pero en medio de la sociedad americana, entre los aislacionistas y los que juzgan el conflicto inevitable, el debate es intenso. Sin embargo, los católicos se plantean una pregunta. ¿Si deben luchar contra Alemania, tienen moralmente derecho a hacerlo junto a la URSS, potencia atea? Los obispos americanos plantean este tema al cardenal Maglione, secretario de Estado de Pío XII. ¿Y qué explica Maglione? Que en la encíclica *Divini Redemptoris* (en la que Pío XI definió el comunismo como «intrínsecamente perverso»), «no hay nada en contra del pueblo ruso»: la Iglesia ha condenado el comunismo, no ha condenado a Rusia. Así pues, ante sus escrúpulos, Pío XII indica a los católicos americanos que pueden ser aliados de la URSS.

¿Dónde y cuándo habría pensado el Papa que Hitler protegía a la cristiandad del comunismo?

Decenas de miles de judíos salvados por Pío XII

«*Amen* denuncia la actitud del Vaticano que, traicionando sus ideales y su misión, no levantó el dedo meñique para salvar a los judíos exterminados en los campos nazis». Siempre es el mismo semanario de izquierdas, en su análisis de la película de Costa-Gavras, el que emite este juicio perentorio.[258] ¿Pero dónde están las pruebas?

El 25 de septiembre de 1928, siendo papa Pío XI, un decreto del Santo Oficio condenó el antisemitismo: «Del mismo modo que la Sede apostólica reprueba todo sentimiento de envidia y celos entre pueblos, de la misma manera condena en particular el odio contra el pueblo antaño elegido por Dios y especialmente el odio que habitualmente llamamos antisemitismo». En 1937, la encíclica *Mit brennender Sorge* fustigó el racismo: «No cree en Dios el que toma la raza, o el pueblo, o el Estado, o los depositarios del poder, o cualquier otro valor fundamental de la comunidad humana y los diviniza con un culto idolátrico». En abril de 1938, las instituciones católicas del mundo entero recibieron una carta de las congregaciones romanas de los seminarios y universidades en la que se manifestaba la misma condena del racismo. En junio de este mismo año 1938, un jesuíta americano, el padre LaFarge, trabajó, a petición de Pío XI, sobre un texto en el que se reafirmaba la unidad del género humano, texto que habría podido servir de esbozo a una encíclica contra el racismo. Siempre en 1938, el 29 de julio, durante una alocución ante los alumnos del Colegio para la Propagación de la Fe, Pío XI reitera la enseñanza de la Iglesia: «El género humano forma una sola raza universal». El 6 de septiembre de 1938, ante un grupo de peregrinos belgas, el Papa mantuvo este discurso: «Por Cristo y en Cristo, somos de la descendencia espiritual de Abraham. No, no es posible participar en el antisemitismo. El antisemitismo es inadmisible. Somos espiritualmente semitas».

El cardenal Pacelli fue durante cerca de diez años el más íntimo colaborador de Pío XI, que le había preparado para sucederle. ¿Por qué

misterio Pío XII hubiese tenido, a propósito del racismo, un pensamiento diferente del de Pío XI? El 6 de marzo de 1939, apenas elegido, manda difundir por medio del Santo Oficio una advertencia para denunciar la política antisemita de Mussolini. El 20 de octubre de 1939, publica su primera encíclica, *Summi Pontificatus*, escrita en el momento en que Polonia sufre el martirio. En esta ocasión, Pío XII defiende una doctrina antitotalitaria y antirracista, recusando la divinización del Estado y proclamando la igualdad de todos los hombres y de todas las razas ante Dios. La Gestapo prohíbe imprimir esta encíclica en Alemania: comprende dónde está su adversario. El 9 de noviembre de 1939, un periódico judío de Cincinatti, *American Israelite*, tampoco se equivoca: «Condenando el totalitarismo, Pío XII ha confirmado la igualdad fundamental de los hombres. Esta encíclica subraya la inviolabilidad de la persona humana y su carácter sagrado».

Antes de la guerra, todavía existe alguna posibilidad para los judíos de salir de Alemania. La edición de las *Actas y documentos de la Santa Sede* muestra cómo el Papa, en colaboración con la asociación católica alemana San Gabriel, se esfuerza en obtener visados de inmigración a los países neutrales de Europa, en América del Norte o en América latina. Su iniciativa concierne a los católicos de origen judío, pero, estos, considerados como judíos por la legislación nazi, están tan amenazados como los demás. Prácticamente en todas partes, la diplomacia vaticana choca con negativas y arranca a duras penas tres mil visados a Brasil.

Después de la adopción del segundo estatuto de los judíos por el Estado francés (2 de junio de 1941), el mariscal Pétain encarga a su representante en el Vaticano que se informe acerca de la opinión de la Santa Sede sobre esta legislación. El 2 de septiembre de 1941, Léon Bérard entrega su informe. Reconociendo que, en un punto, la ley se refiere expresamente a la noción de «raza», en la medida en que un judío convertido será considerado como judío si procede «de por lo menos tres abuelos de raza judía», el embajador se ve obligado a conceder: «Ahí, hay que reconocerlo, hay una contradicción entre la ley francesa y la doctrina de la Iglesia». Pero concluye con esta impresión general: «Tal como alguien autorizado me ha

dicho en el Vaticano, no habrá ninguna querella por el estatuto de los judíos».

En realidad, para efectuar sus indagaciones, Bérard no entró en contacto ni con Pío XII ni con el cardenal Maglione, sino con monseñor Montini (el futuro Pablo VI) y monseñor Tardini, ambos sustitutos en la Secretaría de Estado. Pero el padre de Lubac demostró que su parecer no correspondía a lo que dijo el embajador, que interpretó las palabras de sus interlocutores.[259] Las *Actas y documentos de la Santa Sede* confirman la oposición de Roma a la legislación antisemita francesa, oposición expresada en muchas ocasiones por el nuncio, monseñor Valerio Valeri.

En el transcurso de una recepción dada en Vichy, a mediados de septiembre de 1941, Pétain, dirigiéndose al nuncio, le dice haber recibido la carta de Bérard referente a la legislación racial. El Vaticano, afirma el mariscal, «aunque encuentre duras y algo inhumanas algunas de las disposiciones, no tenía, en conjunto, ninguna observación que hacer». Sabemos lo que le contestó monseñor Valeri, por la carta que luego mandó al cardenal Maglione: «Reaccioné bastante enérgicamente, declarando que la Santa Sede ya había manifestado sus ideas sobre el racismo, que estaba en la base de todas las disposiciones tomadas con respecto a los judíos. Señalé los graves inconvenientes que plantea desde el punto de vista religioso la legislación actualmente en vigor». El 31 de octubre de 1941, el secretario de Estado de Pío XII aprueba a Valeri, expresando su esperanza de que las intervenciones conjuntas del cardenal Gerlier de Lyon y las del nuncio llevarían a suavizar la «poco afortunada» ley.[260]

Poseemos otro testimonio, el del embajador de Portugal en Vichy, Caerio da Nata, recibido en audiencia por el mariscal Pétain el 16 de septiembre de 1941, al mismo tiempo que monseñor Valeri. Aquel día, en nombre de Pío XII, el nuncio condenó enérgicamente la legislación antisemita: «El Papa es absolutamente contrario a las medidas inicuas que se han tomado. Y pido permiso al héroe de Verdún para plantear la cuestión de saber si muchos soldados que murieron gloriosamente por Francia no eran judíos, y si está seguro de que el soldado desconocido que descansa bajo el Arco de Triunfo no era judío»[261].

Siempre según los archivos del Vaticano, cuando los judíos empiezan a ser detenidos en Francia, en 1942, el nuncio juzga la carta de protesta mandada por el cardenal-arzobispo Suhard «bastante platónica». A partir de esta fase aguda de la persecución, las intervenciones de monseñor Valeri —que sigue las directivas de Pío XII— son numerosas. La Santa Sede ejerce una acción particularmente decisiva con vistas a salvar de la deportación a los niños judíos. El 11 de octubre de 1942, el delegado apostólico en el Estado de Orange, en África del Sur, informa al Vaticano de que, «reunidos cincuenta y nueve diputados de la comunidad judía, habían tomado nota y valoraban con aprecio la resistencia vigorosa opuesta por la Santa Sede a la extradición de los judíos refugiados en Francia». El padre Blet saca de ello una conclusión evidente: «El nuncio en París desarrollaba una acción sobre la que prefirió observar la mayor discreción»[262].

¿Cuál es el destino de los deportados? Según Laval, Polonia, en la que los alemanes piensan crear «una especie de sede central»… Culpable falta de curiosidad. Pero nos encontramos de nuevo con la pregunta abordada en el capítulo anterior. ¿Qué se sabe, durante la guerra, de la realidad de la deportación? ¿Y qué sabe Pío XII?

En la primavera de 1942, a través de las nunciaturas de Suiza y de Eslovaquia, llegan al Vaticano las primeras noticias que señalan las matanzas sistemáticas de los judíos de Europa del Este. Sin embargo, son rumores sin pruebas, tan tremendos que son difícilmente creíbles. En agosto de 1942, monseñor Cheptytskyi, metropolitano grecocatólico de Ucrania, entrega a su vez información sobre las violencias cometidas contra los judíos. En el verano de 1941, como numerosos compatriotas suyos, había percibido la llegada de la Wehrmacht como una liberación del comunismo. «Saludemos al victorioso ejército alemán que nos ha liberado del enemigo», escribía a Pío XII el 1 de julio de 1941. Un año más tarde, el prelado se ha desengañado. El 29 de agosto de 1942, se dirige al Papa: «Hoy, todo el país está de acuerdo en pensar que el régimen alemán es malo hasta un grado quizá más elevado que el régimen bolchevique. Es casi diabólico»[263].

Por la misma época, a través de Suiza, Roosevelt también ha recibido información. Por medio de su embajador en el Vaticano, el presidente americano lo comunica al Papa. No obstante, siendo todavía fraccionarios,

estos elementos no traicionan la existencia de un genocidio organizado. En julio de 1943, un capuchino francés, el padre Marie Benoît, llega a Roma; es portador de un informe sobre el campo de Auschwitz, redactado a partir de indicios recogidos entre los ambientes judíos. El centro de deportación es presentado como un campo de trabajo: «La moral de los deportados es generalmente buena, tienen confianza en el porvenir». El 21 de octubre de 1943, después de la detención de los judíos de Roma, el adjunto del gran rabino escribe a Pío XII rogándole que intervenga ¡para que se mande ropa de abrigo a los deportados! Si bien el nuncio en Eslovaquia, monseñor Burzio, recoge en mayo de 1944 el testimonio de dos detenidos escapados de Auschwitz, su informe solo llegará a Roma en octubre de 1944. Por lo tanto, al igual que los aliados, el Papa descubrirá muy tarde la verdad abominable del sistema de concentración nazi.

Sin embargo, Pío XII, informado progresiva y parcialmente, contrariamente a como se le retrata en *Amen*, no se queda inactivo. Pero reacciona en función de dos parámetros. En primer lugar, cosa demasiado olvidada, cualesquiera que sean sus preferencias personales, encarna una autoridad espiritual cuya vocación no es la de desempatar a los beligerantes: incluso en lo más recio del conflicto, como pastor universal, es también el Papa de los católicos alemanes o de los países aliados con el Reich. En segundo lugar, Pío XII realizó toda su carrera eclesiástica entre la diplomacia vaticana. Diplomático por formación, diplomático por temperamento, prefiere las vías de acción discreta, incluso secreta.

La discreción, sin embargo, no obliga siempre al silencio. A pesar de la leyenda negra fabricada por algunos, el Papa habló. En su mensaje de Navidad de 1942, Pío XII denuncia todas las crueldades del conflicto en curso, evocando «los cientos de miles de personas que, sin ninguna culpa propia, a veces únicamente por razón de su nacionalidad o su raza, están destinados a la muerte o a la consunción». El término «raza» se encuentra aquí, y quiere decir lo que quiere decir. El Papa no utilizó el término «judío» a propósito, pues así lo había concertado con Miron Taylor, representante de Roosevelt. Pero los servicios secretos del Reich no se dejan engañar. En un informe remitido a Hitler, estos consideran que la declaración papal está «dirigida contra el nuevo orden europeo representado

por el nacionalsocialismo. Pío XII acusa virtualmente al pueblo alemán de injusticia para con los judíos. Se ha convertido en el aliado y el amigo de los judíos. Por lo tanto defiende a nuestro peor enemigo político, a la gente que quiere destruir al pueblo alemán». Ribbentrop, ministro de Asuntos Exteriores del Reích, ordena además a su embajador en el Vaticano protestar por esta ruptura de «la tradicional actitud de neutralidad», pidiéndole que dé a conocer que a Alemania no le faltan «medios físicos de represalia».

En la película de Costa-Gavras, no solamente está truncado el mensaje de Navidad de 1942 (el pasaje arriba citado no figura, siendo esencial), sino que se presenta el asunto como si todos los católicos de Europa hubieran escuchado la radio, el 24 de diciembre por la noche, sugiriendo sobre todo que unas palabras impactantes hubieran despertado las conciencias alemanas. Es puro anacronismo. Durante la guerra, Radio Vaticano es una emisora de poca potencia, fácil de interferir. Depende de la corriente eléctrica que le proporciona el Estado italiano, que, por otra parte, ya la había cortado debido a incidentes menores. En el Reich está prohibido escucharla, al igual que las demás radios extranjeras, bajo pena de sanciones que pueden llegar a la pena capital. Además, el mensaje de Navidad fue leído en italiano, y no iban a ser los diarios del día siguiente los que lo fuesen a traducir.

Quienes denuncian los silencios de Pío XII razonan como si la Europa de 1942 hubiera vivido con un sistema de información libre y abierto como el actual, en el que podemos oír al Papa en el telediario de las ocho de la tarde. Desde luego, no era el caso. En un continente ocupado en su casi totalidad por las tropas alemanas, la censura reinaba en todos los niveles —periódicos, radio, correo—, siendo escasos los medios de comunicación, debido a las restricciones y al estado de guerra. «El campo de acción del Papa era limitado», concede John Cornwell. «Se interceptaban los telegramas y mensajes dirigidos a los nuncios del mundo entero. Se podía impedir que su periódico (*L’Osservatore Romano*) saliese del Vaticano, interferir su radio, y destruir o falsificar una encíclica destinada a Alemania»[264].

«Represalias». La amenaza esgrimida por Ribbentrop nos da la clave del comportamiento de Pío XII. El Papa tiene en mente el ejemplo de Holanda. En los Países Bajos, ocupados desde mayo de 1940 por la Wehrmacht, la deportación sistemática de los judíos empezó, como en toda Europa del Oeste, en la primavera de 1942. El 26 de julio de 1942, junto con el sínodo de la Iglesia reformada, el episcopado católico publicó una protesta vehemente, texto leído en todas las iglesias y los templos del país. A partir del 2 de agosto, los alemanes respondieron deteniendo en los conventos a todos los religiosos y religiosas de origen judío (así fue como la carmelita Edith Stein, canonizada por Juan Pablo II, fue deportada a Auschwitz). Y luego aceleraron el ritmo de las deportaciones.

«No está en mi poder frenar los insensatos actos criminales de los nazis», escribe Pío XII en su diario íntimo. Su correspondencia con los obispos alemanes, siendo algunos de ellos amigos personales, muestra su íntima aflicción. ¿Qué hacer? ¿No hablar, pero parecer indiferente? ¿Hablar, pero asumiendo el riesgo de empeorar el destino de las víctimas? «Dejamos a los pastores en funciones en cada lugar», escribe Pío XII a monseñor Von Preysing el 30 de abril de 1943, «el cuidado en apreciar si, y en qué medida, el peligro de represalias y de presiones, así como otras circunstancias debidas a la duración y a la psicología de la guerra, aconsejan la discreción —a pesar de las razones que existirían para intervenir— a fin de evitar males mayores. Es uno de los motivos por los que Nos mismo nos imponemos límites en nuestras declaraciones». Ante el consistorio, el 2 de junio de 1943, el Papa denuncia las «coacciones exterminadoras» que planean sobre Europa, pero especifica: «Toda palabra por nuestra parte dirigida sobre este tema a las autoridades competentes, toda alusión pública, deben ser consideradas y pesadas con una profunda seriedad, en interés de aquellos mismos que sufren, de manera que su posición no se haga todavía más difícil y más intolerable que antes, aunque sea por inadvertencia y sin quererlo».

Cuando recibe a don Piero Scavezzi, un capellán militar italiano, Pío XII le confiesa: «Después de muchas zozobras y oraciones, he llegado a la conclusión de que una protesta por mi parte, no solamente no hubiera beneficiado a nadie, sino que hubiese provocado las más feroces reacciones

contra los judíos y multiplicado los actos de crueldad. Quizá una solemne protesta me hubiera aportado las alabanzas del mundo civilizado, pero habría provocado una persecución contra los judíos todavía más implacable que la que padecen. Amo a los hebreos; precisamente entre ellos, pueblo elegido, nació el Redentor»[265].

Durante el conflicto, las tres cuartas partes del clero polaco fueron o bien encarceladas, o bien asesinadas. En 1939, en nombre de la misma prudencia aplicada más tarde a los judíos, Pío XII tampoco alzó la voz respecto a ello. Marc-Antoine Charguéraud señala: «Si el Papa en buena medida se abstuvo de intervenir a favor de los judíos polacos, no fue por antisemitismo: no hizo más que seguir la política que se había fijado para sus propios fieles. Su silencio para con los católicos polacos martirizados explica su silencio con respecto a los judíos polacos exterminados»[266]. Después de la guerra, el americano Robert Kempner, jefe de las autoridades judiciales en el tribunal de Nuremberg, afirmará que «todo intento de propaganda de la Iglesia católica en contra del Reich de Hitler no solamente hubiese sido un suicidio provocado, sino que hubiera apresurado la ejecución de más judíos y sacerdotes todavía»[267].

Pío XII habló poco. Pero actuó mucho. En los países ocupados por los alemanes, dio órdenes a los nuncios de hacer todo lo necesario para salvar a los judíos, pero silenciosamente. Esto se deduce claramente de las *Actas y documentos de la Santa Sede*: en 1943 y 1944, la acción de la diplomacia vaticana contribuyó a proteger a cientos de miles de judíos en Eslovaquia, Croacia, Rumania y Hungría. El 16 de octubre de 1943, durante el arresto de los judíos de Roma, fue la amenaza de una protesta pontificia lo que hizo retroceder a los alemanes; 4000 judíos fueron perdonados y se refugiaron en el Vaticano o en conventos romanos. En Francia, multiplicó las gestiones en mayo de 1944 para salvar a los judíos reagrupados en Vittel y evitar su traslado a Drancy, antecámara de la deportación.

La campaña contra Pío XII: una acusación póstuma

En junio de 1944, después de la liberación de Roma, el capellán judío del quinto ejército americano atestigua que «sin la asistencia aportada a los judíos por el Vaticano y las autoridades eclesiásticas de Roma, cientos de refugiados y miles de refugiados judíos habrían perecido». Después de la guerra, el Congreso Mundial Judío, «en nombre de toda la comunidad judía, expresa una vez más su profunda gratitud por la mano protectora tendida por Su Santidad a los judíos perseguidos durante aquellos tiempos terriblemente duros»; y la organización ofrece al Vaticano una suma de 20 000 dólares «en reconocimiento de la obra de la Santa Sede salvando a los judíos de la persecución fascista y nazi». El gran rabino de Roma, Israel Zolli, y su mujer se convierten al catolicismo, al término de una reflexión teológica iniciada en la década de 1930; escogen como nombres de pila Eugenio y Eugenia, en homenaje a la acción de Pío XII a favor de sus correligionarios. En 1946, Pío XII recibe a setenta y ocho judíos salvados de la deportación que vienen a darle las gracias. Moshes Sharett, futuro primer ministro de Israel, se entrevista con el Papa. Cuenta: «Le dije que mi primer deber era agradecerle y, a través de él, a la Iglesia católica, en nombre de la comunidad judía, todo lo que había hecho en diferentes regiones para socorrer a los judíos». El senador Lévi, como testimonio de gratitud por la acción de Pío XII a favor de los judíos, dona al Vaticano un palacio que ocupa actualmente la nunciatura apostólica en Roma. En 1955, la Unión de las Comunidades Judías de Italia proclama el 17 de abril día de agradecimiento por la ayuda del Papa durante la guerra. El 26 de mayo de ese mismo año, noventa y cuatro músicos judíos, originarios de catorce países, tocan la *Novena sinfonía* de Beethoven en Roma, bajo la dirección de Paul Kletzki, «en reconocimiento por la grandiosa obra humanitaria realizada por Su Santidad para salvar a numerosos judíos durante la Segunda Guerra Mundial».

A la muerte de Pío XII, el 9 de octubre de 1958, la memoria del Papa es honrada unánimemente. Ante la ONU, Golda Meir, entonces ministra de Asuntos Exteriores de Israel, declara: «Durante los diez años del terror nazi, cuando nuestro pueblo sufrió un espantoso martirio, la voz del Papa se alzó para condenar a los verdugos y para expresar su compasión para con las víctimas». El rabino Elio Toaff (que acogerá a Juan Pablo II en la sinagoga de Roma en 1986) proclama que «los judíos se acordarán siempre de lo que la Iglesia hizo por ellos, por orden del Papa, en el momento de las persecuciones raciales».

En 1963, *El vicario*, la obra de Hochhuth, inicia la campaña contra Pío XII. Pero un diputado británico, Maurice Edelman, presidente de la Asociación Anglojudía, recuerda que «la intervención del papa Pío XII permitió salvar a decenas de miles de judíos durante la guerra». Establecido en Jerusalén, el escritor judío Pinchas Lapide, cónsul de Israel en Milán cuando vivía Pío XII, es entrevistado por el corresponsal de *Le Monde*. «En los días siguientes a la liberación de Roma formé parte de una delegación de soldados de la brigada judía de Palestina que fue recibida por el Papa y que le transmitió el agradecimiento de la Agencia Judía, que era el organismo que dirigía el movimiento sionista mundial, por lo que hizo a favor de los judíos. (…) El Papa personalmente, la Santa Sede, los nuncios y toda la Iglesia católica salvaron entre 150 000 y 400 000 judíos de una muerte segura. Cuando fui recibido en Venecia por monseñor Roncalli, que iba a ser Juan XXIII, y le expresé el reconocimiento de mi país por su acción en favor de los judíos, me interrumpió varias veces para recordarme que cada vez había actuado por orden expresa de Pío XII»[268].

Algunos años más tarde, Lapide escribe un libro —traducido a varios idiomas— sobre las relaciones entre el judaísmo y la Iglesia. Después de una larga investigación, revisa sus cifras al alza: «La Iglesia católica, bajo el pontificado de Pío XII, fue el instrumento que salvó al menos a 700 000 y probablemente hasta 860 000 judíos de una muerte segura por parte de los nazis»[269].

En febrero de 2001, en una revista americana, un rabino neoyorquino, David Dalin, publica un largo artículo en el que insiste sobre la multitud de los testimonios judíos a favor del Papa, durante y después de la guerra.

«Toda la generación de los supervivientes del Holocausto —señala— da testimonio de que Pío XII fue auténtica y profundamente un Justo». Dalin pide que Pío XII sea reconocido por Israel como «Justo de las naciones», pues «el papa Pacelli fue el mayor apoyo de los judíos»[270].

El conjunto de los testimonios hace que suenen extrañas las alegaciones según las cuales los archivos del Vaticano esconderían secretos vergonzosos. En 1999, una comisión internacional de tres historiadores católicos y tres historiadores judíos se reunió en Roma. A finales de 2000, entregó su informe al cardenal Cassidy, presidente del Consejo Pontificio para el Diálogo con el Judaismo. La comisión planteó cuarenta y siete cuestiones, no resueltas a su entender, pidiendo las partes judías otro examen de los archivos del Vaticano, no obstante el trabajo realizado detenidamente por los jesuítas que editaron las *Actas y documentos de la Santa Sede referidos a la Segunda Guerra Mundial*. Se les contestó negativamente, no por principio sino por razones puramente técnicas: los archivos de la Santa Sede, en efecto, no están centralizados, siendo cada dicasterio quien administra su propio fondo. Con el fin de desactivar la polémica que siguió (y que engloba otros aspectos, al haber incorporado esta reivindicación el gobierno israelí en su contencioso con la Santa Sede), Juan Pablo II *decidió* adelantar los plazos: en febrero de 2003, 640 expedientes concernientes a las relaciones entre el Vaticano y Alemania bajo Pío XI quedaron disponibles, y pronto ocurrirá lo mismo con el pontificado de Pío XII. Pero según el padre Blet, no hay nada por descubrir en los archivos del Vaticano que contradiga lo que ya se sabe.

Durante la guerra, ni Roosevelt, ni Churchill, ni el general De Gaulle acusaron públicamente a la Alemania nazi de exterminar a los judíos. En la medida de lo que sabía, Pío XII habló. En la medida en que podía, tomó iniciativas. Lo hizo con las limitaciones de la época, y según su naturaleza. «Actuó como diplomático, no como cruzado, con el riesgo evidente de decepcionar y de ser acusado más tarde», señala muy acertadamente Robert Serrou.[271]

¿Por qué atacarle, sesenta años más tarde? Quizá haya que buscar la explicación en otra parte. El libro de John Cornwell, *El Papa de Hitler*, acaba con una violenta acusación contra Juan Pablo II, «Papa autoritario».

Jean-Claude Grumberg, coguionista de *Amen*, afirma que «es una película que dice que ayer es hoy, y que ninguna autoridad tiene autoridad sobre nuestra conciencia»[272]. Por lo tanto, el objetivo, a través del Papa, es la noción de autoridad transmitida por el catolicismo. La disputa, entonces, es filosófica: no es histórica. ¿Y si Pío XII no fuera más que un pretexto?

16. La descolonización

¿Cuándo incluirá la ONU el antioccidentalismo entre los crímenes contra la humanidad?

PASCAL BRUCKNER

Enero de 2003. En los escaparates de las librerías, en la sección de novedades, un ladrillo de 800 páginas con título impactante: *El libro negro del colonialismo*. El libro aparece con unas tapas idénticas a *El libro negro del comunismo*, publicado en 1997 por la misma editorial. La similitud no es fortuita. Artífice de la obra, Marc Ferro así lo justifica: «Es una necesidad evidente el que *El libro negro del colonialismo* forme pareja con *El libro negro del comunismo*. Los que trabajan sobre los regímenes totalitarios han leído a Hannah Arendt de forma parcial. Así omitieron darse cuenta de que había asociado el imperialismo colonial al nazismo y al comunismo»[273].

La referencia erudita a Hannah Arendt no enmascara lo engañoso de la analogía. El comunismo, en su apogeo, se extendió por todo el planeta, pero el marxismo-leninismo y la filiación que reivindica después de la Revolución bolchevique confieren una unidad a todos los regímenes comunistas. El nazismo es un fenómeno concentrado en el tiempo (los años 1930 y 1940), en un lugar concreto (Alemania), y debe su unidad y su doctrina a la persona de su fundador, Adolf Hitler. El comunismo y el nazismo, sistemas totalitarios, son intrínsecamente criminales porque sus respectivos proyectos —el uno en nombre de la lucha de clases, el otro en nombre de la lucha de razas— postulan la eliminación de grupos humanos enteros: representantes del orden capitalista por un lado (propietarios,

burgueses, y oficiales), etnias indeseables por otro lado (judíos, gitanos y eslavos). La colonización no forma una ideología, sino un modo de dominación económico, político y cultural: si el comunismo y el nazismo destruyen la sociedad allí donde toman el poder, la colonización provoca la sujeción del colonizado, no su destrucción. Además, ¿de qué colonización hablamos? *El libro negro del colonialismo* amalgama fenómenos que se extienden desde el siglo XV al siglo XX, y que se produjeron en América, en África, en Asia y en Australia, en contextos diferentes, en medio de universos heterogéneos. En el plano metodológico, tal finalidad suscita preguntas.

Pero el contenido de la obra plantea otras muchas cuestiones. Desde la desaparición de los indios de América a la trata de negros, desde la colonización europea en Asia a la conquista de África por los blancos, desde la implantación rusa en el Cáucaso a la guerra de Argelia, siempre son naciones occidentales o de cultura cristiana las que se ponen en la picota. En la historia del mundo ¿solo colonizaron los occidentales? ¿La invasión de España por los musulmanes acaso no fue la expresión de una voluntad de poder? *El libro negro del colonialismo* no dice nada sobre esto. De veintisiete temas, solo uno trata de la colonización árabe de Zanzíbar y otro de la colonización japonesa. Pero ¿para enseñarnos qué? Que los esclavistas musulmanes de Zanzíbar compraban armas a los europeos. Conclusión: «Occidente haría mal en indignarse virtuosamente ante el régimen esclavista zanzibarita, pues fue su instigador, indirecto pero indudable, o al menos el promotor de este». En cuanto a la colonización japonesa, provenía de un reflejo de autodefensa: «El colonialismo japonés aportaba una respuesta a la amenaza occidental en Asia». Aquí tenemos una ley histórica simple: en todos los casos, los occidentales son los culpables.

Marxismo, tercermundismo, odio al capitalismo y a la civilización occidental. Tal es la mentalidad de una obra que se pretende científica, pero que más bien refleja los prejuicios de una generación de investigadores formados en las universidades después de mayo del 68. Historiador de izquierdas, Marc Ferro fue profesor en Orán entre 1948 y 1956. Durante la guerra de Argelia, formó parte de las redes de apoyo al FLN. Sin embargo, fue él mismo el que, un día, dio este testimonio: «En la época colonial, los

maestros, los profesores, los médicos realizaron una obra de la que no tienen que sonrojarse. Mantenían buenas relaciones con la población»[274]. Pero esto —aunque no fuera más que esto— ¿no debería ser contado a favor de la colonización?

La colonización, una idea republicana

¿Quién es el ardiente colonialista que mantuvo este discurso? «Hay que decir abiertamente que las razas superiores tienen un derecho frente a las razas inferiores. Repito que hay un derecho de las razas superiores, porque hay un deber para ellas. Tienen el deber de civilizar a las razas inferiores». Es Jules Ferry, ante la Cámara de los diputados, el 28 de julio de 1885. ¿Y este otro? «Admitimos el derecho e incluso el deber de las razas superiores de atraer a las que no han alcanzado el mismo grado de cultura, y llevarlas hacia los progresos realizados gracias a los esfuerzos de la ciencia y de la industria». Es Léon Blum, también en la Cámara, el 9 de julio de 1925.

Otra amnesia más. La izquierda francesa, hoy, ha olvidado totalmente esta página de su propia historia. En el siglo XIX, si los misioneros católicos participan ampliamente en la aventura colonial, desempeñan en ella, como lo hemos visto, un papel decisivo en la lucha contra la esclavitud, mientras que la gran expansión de ultramar constituye una empresa laica y republicana. En nombre de la Ilustración y de la misión civilizadora del país de los derechos del hombre, varias generaciones de franceses creerán profundamente en la legitimidad de la colonización. «Dios ofrece África a Europa», declara Victor Hugo el 18 de mayo de 1879, durante un banquete conmemorativo de la abolición de la esclavitud. «Tomadla no para el cañón, sino para el arado; no para el sable, sino para el comercio; no para la batalla, sino para la industria; no para la conquista, sino para la fraternidad. Derramad vuestros excedentes en esta África, y al mismo tiempo resolved vuestros problemas sociales, convertid a vuestros proletarios en propietarios. ¡Venga, haced! Haced carreteras, haced puertos, haced ciudades; creced, cultivad, colonizad, multiplicad».

En los años 1880, cuando Tules Ferry lanza expediciones a Tunicia y a Tonkín, aunque el radical Clemenceau denuncia el mercantilismo colonial y a veces el excesivo costo de la colonización, incluso el socialista Jaurés aprueba el proyecto. La derecha, obnubilada con la revancha sobre

Alemania, es más reservada. Por lo tanto, son los socialistas y los republicanos moderados los que están persuadidos del derecho de Francia de ir a civilizar a las «razas inferiores», designando la palabra raza, en aquella época, un pueblo en la continuidad de sus generaciones.

A la caída de Ferry, en 1885, el patrimonio colonial francés está representado por las Antillas, Argelia, Tunicia, Senegal, Madagascar, Indochina y Nueva Caledonia. Seguirán, hasta la Primera Guerra Mundial, Gabón, Guinea, Congo, Ubangui-Chari (África ecuatorial), Dahomey, Costa de Marfil, Somalia, Chad, Sudán, Mauritania y Marruecos (convertido en protectorado en 1912). Después de 1918, Francia heredará además el Alto Volta, Níger, Camerún y Togo.

Dentro de este conjunto, se diferencian cuatro polos: África del Norte (con los tres países del Magreb dotados de estatutos diferentes), el África occidental francesa (capital Dakar) y el África ecuatorial francesa (capital Brazzaville), cuya organización es casi idéntica, y la lejana Indochina.

En 1889 se funda una Escuela Colonial, en 1894 un Ministerio de las Colonias. La palabra no asusta: solamente en los años 1930 será cuando se sustituya por el término imperio. Con la conciencia tranquila, la III República radical resplandece en el mundo entero. Espahíes (soldados franceses de África) y médicos coloniales están en primera plana de los suplementos ilustrados de la prensa popular. En sus atlas, los escolares admiran la extensión de las manchas rosas que representan la soberanía francesa. Sus maestros les cuentan la gesta de los grandes exploradores, Savorgnan de Brazza o Gallieni. La Exposición Colonial de 1931 obtiene un considerable éxito: ocho millones de visitantes se apresuran a descubrir las Antillas, África del Norte, África negra, Madagascar, las islas del océano Indico, los territorios del Pacífico y de Indochina, que se han dado cita en el bosque de Vincennes. El mariscal Lyautey, comisario general de la exposición, es festejado como héroe. Habiendo sido mucho tiempo residente general en Marruecos, este militar simboliza la personalidad colonial respetuosa con el indígena y con sus costumbres. En 1938, el imperio está poblado por 60 millones de habitantes, de los que 1,3 millones son franceses. Con la metrópoli, el conjunto alcanza los 100 millones de habitantes.

Viene la Segunda Guerra Mundial. Los cambios que conlleva acaban con la supremacía de las viejas naciones europeas. Convertido en potencia mundial, Estados Unidos es enemigo de la colonización, en nombre de su propia historia y de su moral del derecho de los pueblos. La Carta de las Naciones Unidas —adoptada en la conferencia de San Francisco, en 1945— incita a las potencias coloniales a dar la independencia a los países que lo exigen.

Pero en Francia, el África del Norte y el África negra han sido asociadas, por medio de sus soldados, a la reconquista del territorio. Y la implantación en ultramar todavía es objeto de consenso. En 1945 *L'Humanité* escribe: «Las colonias son absolutamente incapaces de existir económicamente, y por lo tanto políticamente, como naciones independientes». Y *Le Monde* añade: «No se plantea la cuestión para Francia de renunciar a su influencia cultural, moral, científica, económica, de abandonar lo que es obra suya, de renegar de su misión civilizadora».

En enero de 1944, la conferencia de Brazzaville puso las bases de la Unión Francesa. En el marco de la Constitución de 1946, la Asamblea le otorga existencia jurídica: «Francia forma con los pueblos de ultramar una unión basada en la igualdad de derechos y deberes, sin distinción de raza ni de religión». Las viejas colonias (Antillas, Guayana, Reunión) se transforman en departamentos de ultramar. Las otras pasan a ser territorios de ultramar. Los países bajo mandato (Togo, Camerún) y los antiguos protectorados (Vietnam, Laos, Camboya, Tunicia, Marruecos) constituyen Estados asociados.

En 1947, un forro para cuaderno que en aquella época repartía la escuela pública reproduce el inmutable atlas de manchas rosas: «La Unión Francesa cubre una superficie de 12,5 millones de kilómetros cuadrados con una población de 100 millones de habitantes, lo que la coloca entre las primeras potencias del mundo». Algunos años más tarde, los profesores atacarán esta idea como un arcaísmo intolerable.

En 1946, el sultán de Marruecos manifiesta su voluntad de independencia e Indochina entra en guerra. Madagascar se rebela en 1947: la represión llevada a cabo por el jefe de gobierno, el socialista Paul Ramadier, termina con al menos 12 000 muertos. Si el Partido Comunista

Francés, obedeciendo las consignas soviéticas, milita en adelante a favor de la emancipación de los pueblos de ultramar, la SFIO seguirá siendo favorable a la idea colonial hasta el final de la IV República, creyendo siempre posible, al igual que la derecha, la convivencia entre comunidades diferentes y juzgando preferible que sea Francia la que domine los territorios de ultramar antes que los soviéticos o los norteamericanos. Por anticomunismo, la extrema derecha toma la defensa de las posesiones de ultramar como caballo de batalla.

Marxistas o cristianos, los intelectuales de izquierda se comprometen a fondo en favor de la descolonización; como excepción en la derecha, una figura liberal como Raymond Aron defiende la misma postura.[275] En el exterior, la ONU, Estados Unidos y la URSS, cada uno a su manera, empujan a Francia a abandonar sus territorios de ultramar. Un movimiento de fondo arrastra a los imperios coloniales: a la escala de la historia larga, es una fase abierta en el siglo XIX que se cierra. Francia no resiste. Camboya, Laos y Vietnam se independizan en 1954 (al término de la guerra de Indochina), Tunicia y Marruecos en 1956. A partir de entonces, la Unión Francesa solo comprende el África negra y Madagascar. En 1958, la nueva Constitución les permite alcanzar la independencia dentro de la Comunidad francesa. En 1960, la Comunidad ha caducado de facto, siendo independientes todos los Estados que la constituían.

El pillaje de las colonias por Francia: un mito

El 15 de septiembre de 1960, en Brazzaville, durante una fiesta por el acceso a la independencia del Congo, un paracaidista francés empieza a arriar la bandera tricolor. Manifestando en alta voz su desacuerdo, el presidente Youlou exige que la bandera congoleña esté junto a la de Francia: «De ninguna manera se separa al hijo de su madre»[276].

Francia deja a los Estados africanos y a Madagascar un personal administrativo que ha formado y unas infraestructuras considerables: 2000 dispensarios, 600 casas de maternidad y 40 hospitales; 18 000 kilómetros de vía férrea, 215 000 pistas principales, 50 000 kilómetros de carreteras asfaltadas, 63 puertos, 196 aeródromos; 16 000 escuelas primarias y 350 colegios o institutos.

Bajo De Gaulle, Pompidou, Giscard d'Estaing, Mitterrand y Chirac, los asuntos africanos dependen del campo reservado al jefe del Estado. Importantes acuerdos de cooperación unen la antigua metrópoli y los Estados francófonos. El ejército francés tiene aún acuartelamientos en el continente negro. Según calculaba Jean-Paul Gourévitch en 1997, «Francia gasta actualmente para África una cantidad anual de 700 francos por habitante»[277]. ¿Neocolonialismo?

En este momento, 150 millones de africanos viven de la ayuda internacional. Cuarenta años después de la independencia, África se ve confrontada a temibles desafíos: inseguridad crónica, guerras intestinas (Congo, Chad, Ruanda, Mauritania, Costa de Marfil), dificultades económicas, crisis alimenticia, despoblación de la selva, gigantismo de las ciudades, estragos del sida. ¿África sufre por haber sido colonizada? ¿Es víctima de una descolonización incompleta? ¿O al contrario, es castigada por su prematura emancipación? Este debate divide a los expertos de un continente cuya complejidad (histórica, geográfica, étnica y cultural) hace ilusoria toda comparación con otra zona del planeta.

«En vísperas de ser colonizada —asegura Bernard Lugan—, África estaba ya en peligro de muerte; la colonización la salvó de forma provisional al encargarse de su destino»[278]. Profesor en la universidad Lyon-III, este africanista inicia la polémica porque, aislado en su especialidad, se le señala como de derechas. Pero cuando afirma que «la colonización fue un error económico y una ruina para las naciones coloniales», se encuentra en la misma línea que otro universitario hoy considerado como una referencia, Jacques Marseille, procedente del otro bando.

Profesor en la Sorbona, Marseille era, en la década de 1970, estudiante de extrema izquierda. Había aclamado la descolonización y proyectaba su esperanza revolucionaria en el tercer mundo. Con esta mentalidad comenzó a escribir una tesis en la que pretendía demostrar que el capitalismo y el colonialismo habían explotado a los pueblos de color. Después de diez años de trabajo, con gran sorpresa suya, llegó a las conclusiones inversas: el imperio colonial no enriqueció a Francia, la empobreció.[279]

Jules Ferry veía en las colonias una fuente de salidas para las empresas francesas. Para facilitar su implantación, era sin embargo necesario emprender trabajos de infraestructura pesada (puertos, carreteras, vías férreas). Fue el Estado el que se hizo cargo del coste. Ya antes de 1914, se comprobaba que la inversión colonial no era rentable, salvo en algunos sectores marginales, lo que los conservadores ya reprochaban a los republicanos durante la campaña electoral de 1885. Los capitalistas se apartaron de ella, dejando que el presupuesto francés asumiera las necesidades de las colonias. A partir de 1930, el imperio obstaculiza el crecimiento de la metrópoli, en vez de estimularlo. Jacques Marseille basa su demostración en el estudio microeconómico de las relaciones entre Francia y ultramar. Algunos sectores de producción dependen de las colonias, otros no; por ejemplo, la industria algodonera exporta el 80 % al Imperio, casi nada la química y la siderurgia. Lo que desemboca en hacer ejercer a las colonias un papel artificialmente proteccionista para los sectores en vías de declive, cuya caída se ralentiza. Las materias primas, en ultramar, se negocian a menudo un 20 % a 25 % más caras que en el mercado internacional; en cuanto a los productos vendidos por la metrópoli,

son más onerosos, para el Imperio, que su equivalente en otros mercados. Globalmente, el sistema forma pues una economía cerrada entre la metrópoli y las colonias, apartando así a Francia del espíritu competitivo.

Después de la Segunda Guerra Mundial, sigue funcionando esta mecánica. Año tras año, Francia sigue procediendo a gigantescas inversiones en Argelia y en el África negra. Pero, económicamente, en vísperas de las independencias, estas posesiones no cuentan más que antes de la Primera Guerra Mundial: en 1958, Argelia incluida, África no totaliza más que el 5 % de las ventas de la producción industrial francesa. Desde entonces, los empresarios y los financieros consideran inútil el mercado colonial, al cargar de deudas a la economía francesa, haciéndole acumular retraso con respecto a sus competidores y socios europeos. El abandono del imperio, hacia 1960, corresponde por otra parte a la construcción de Europa y al desarrollo del consumo en Francia. La inversión pública, liberada de la carga africana, se dirige hacia las grandes obras de equipamiento (autopistas, nuclear, etc.). Dos años después de las independencias, la metrópoli ha olvidado el imperio. En las ex colonias, ocurre lo contrario: empiezan las dificultades. «Es la historia de un divorcio», comenta Jacques Marseille. «La metrópoli es el divorciado alegre; el divorciado desgraciado son las colonias».

Esta demostración rigurosa echa por tierra el argumento según el cual Francia saqueó sus colonias. El imperio no se mantuvo tanto tiempo a pulso por interés financiero: fue por motivos más elevados, de orden humanitario, porque África fue, según Jean de La Guérivière, «una pasión francesa»[280].

¿Quiere decir eso que la colonización no tuvo defectos? En diferentes grados según los países y las épocas, la empresa pudo estar acompañada por injusticias sociales y reflejos racistas. No obstante, es imposible generalizar. Frente a algunos funcionarios corruptos, ¿cuántos administradores ejemplares? Frente a algunos colonos indignos, ¿cuántos empresarios modelos? Frente a algunos técnicos mediocres, ¿cuántos ingenieros notables? Ocurre lo mismo con el personal médico o el docente. Tendríamos también que evocar la aventura de las órdenes misioneras: bajo el hábito religioso, representando a la institución menos racista que existe, decenas de miles de franceses, hombres o mujeres, lo dieron todo a África.

¿Quién puede negar que la situación de los africanos de 1960 era más envidiable que la de sus antepasados de 1860? Basta con imaginar lo que hubiera sido el continente negro en el siglo XX si no hubiese tenido lugar la colonización. ¿Poseía África por sí misma las fuerzas necesarias para acceder al progreso político, técnico, sanitario o escolar?

Ha girado la rueda. Desde la independencia, ayudados o no, en conflicto o no con sus antiguos colonizadores, los africanos escriben ellos mismos su propia historia. Pero cualesquiera que hayan sido las imperfecciones de la colonización, los europeos de hoy no son colectivamente culpables de estas. En 1983, un intelectual de izquierdas denunciaba la mala conciencia que sus antiguos compañeros de Mayo del 68 buscaban difundir: «A priori, pesa sobre todo occidental una presunción de crimen. Nosotros, los europeos, hemos sido educados en el odio hacia nosotros mismos, con la certeza de que en nuestra cultura un mal esencial exigía penitencia. Este mal reside solo en dos palabras: colonialismo e imperialismo»[281].

Veinte años más tarde, la constatación de Bruckner sigue siendo válida. En enero de 2003, se cerró definitivamente en París el antiguo Museo de las Colonias, construido al borde del bosque de Vincennes para la Exposición Colonial de 1931 y rebautizado desde entonces Museo de las Artes de África y de Oceanía. No porque no fuera rentable, sino porque era, según su último director, «un museo demasiado señalado, que refleja una ideología totalmente pasada de moda»[282]. Ni siquiera en un museo se puede recordar la obra colonial francesa. Pero ¿cuándo acabaremos con «el sollozo del hombre blanco»?

Conclusión

Es un grave error creer que se honra a la patria
calumniando a los que la fundaron.

ERNEST RENÁN

A lo largo de nuestro recorrido, hemos visto que la leyenda dorada de la izquierda francesa se basa en momentos paradigmáticos (la Revolución francesa, la Comuna, el asunto Dreyfus, el Frente Popular, la Resistencia) cuya reconstitución está truncada para apartar todo lo que molesta. Su leyenda negra está construida de la misma manera. ¿Por qué estigmatizar la noche de San Bartolomé sin denunciar la intolerancia de los hugonotes? ¿Cómo criticar la arbitrariedad monárquica omitiendo que la Revolución nunca reconoció el derecho al desacuerdo político? ¿Cómo reprobar el antisemitismo de los años 1900 sin condenar la violencia anticlerical que estalla en la misma época? ¿Por qué callar que todos los resistentes no eran de izquierdas y que todos los colaboradores no eran de derechas?

Las derechas francesas, sin embargo, también deberían revisar su mitología. ¿Cómo explicar el inicio de la Revolución ignorando los errores cometidos por la monarquía? ¿Cómo olvidar que la Restauración y la Monarquía de Julio se condenaron rechazando el sufragio universal? ¿Cómo desconocer la indiferencia del liberalismo, en el siglo XIX, hacia la situación de los obreros? ¿Cómo negar que la política de espera, bajo la ocupación, llevó a algunos hacia donde no pensaban ir?

En cuanto se remueve el pasado, el mal no está siempre donde se dice, el bien no está siempre donde se cree. El papel del historiador es volver a

colocar los hechos en perspectiva, sin dejarse frenar por delimitaciones previamente trazadas.

Es la diferencia entre historia y memoria. La historia razona, explica, analiza. La memoria se basa en reminiscencias y sentimientos, con lo que eso puede tener de subjetivo: sus omisiones, voluntarias o involuntarias, no restituyen la realidad en todas sus facetas. Sin embargo la piedad filial es legítima. Todas las memorias tienen derecho a la palabra, la de los vendeanos perseguidos durante la Revolución como la de los judíos perseguidos durante la guerra. Cada una en su lugar, historia y memoria tienen su valor. Pero no hay que confundirlas: «La memoria divide, la historia une», señala Pierre Nora.

¿Deber de historia? ¿Deber de memoria? Es necesario saber, y es el papel de la historia. Hace falta recordar, y es el papel de la memoria. Sin embargo, hay momentos en los que se impone otro deber: el deber del olvido. En un país tan antiguo como Francia, con heridas nunca cerradas (blancos contra rojos, laicos contra clericales, derecha contra izquierda), la memoria corre el riesgo de erigirse como tribunal perpetuo. Pero la culpabilidad no es ni colectiva ni hereditaria, al igual que el estatuto de víctima, que es un estado personal y vitalicio. Recuerda uno entonces la sabiduría de Enrique IV al proclamar el edicto de Nantes: «Que la memoria de todas las cosas pasadas se quede apagada y dormida como cosa no ocurrida. Y no será ni lícito ni permitido a nuestros fiscales ni a ninguna otra persona, pública o privada, en cualquier tiempo o para cualquier ocasión que sea, hacer mención de ello, ni juicio, ni diligencias ante ningún tribunal o jurisdicción…».

Cultivando la denigración del pasado, lo históricamente correcto constituye un síntoma de una enfermedad demasiado extendida: el odio a sí mismo. Un defecto agravado desde Mayo del 68, movimiento que, al reactivar la ideología de la tabla rasa, legó un reflejo de rechazo para cualquier herencia. Lo históricamente correcto es un elemento revelador: refleja la pérdida de valores comunes en nuestra sociedad. Una sociedad de origen cristiano en la que el catolicismo se encuentra, según René Rémond, «procesado»[283]. Una sociedad cuya cohesión cultural se tambalea por la brusca introducción del islam. Una sociedad republicana en la que el ideal

revolucionario y la laicidad ya no sirven como fe. Una sociedad en la que las ideologías políticas ya no agrupan. Una sociedad nacional cuyos fundamentos se replantean, por arriba, por la mundialización y por la construcción europea, y, por debajo, por identidades regionales y por el individualismo contemporáneo.

Si ya no creemos en Francia, cuando nuestras generaciones están filosóficamente divididas, ¿cómo darles conciencia de un destino común?

En un país que no se ama a sí mismo, la unidad nacional queda eclipsada ante lo que Joseph Macé-Scaron llamó la «tentación comunitaria»[284]. Max Gallo, hombre de izquierdas separado de su familia de ideas, laico fascinado por las raíces cristianas de Francia, bien vio la conexión entre esta desintegración y la reescritura de la historia: «El comunitarismo se extiende en el vacío cavado por la crisis de la nación. ¿Quién se atreve entre las élites de este país a reconocerse "patriota"? Surge también por la quiebra de las ideologías universales. Y su lógica le lleva, al igual que el totalitarismo, a recomponer el pasado en función de lo que presupone. La historia se vuelve a leer a la luz de los intereses del grupo. Pasa a ser una yuxtaposición de historias que deben conducir a justificar las posturas y las opciones de hoy»[285].

En las escuelas de antaño, la historia tenía como finalidad formar franceses. Esto se hacía con mentiras, como hacer recitar «*Nos ancêtres les gaulois*» [«Nuestros antepasados los galos»] por todos los niños. Sin embargo era mejor que nuestra escuela actual, que se dirige a mentes que están de vuelta de todo sin haber ido a ninguna parte. El profesor Lucien Israel explica: «Mi familia no es de origen "galo", pero, siendo pequeño, lloraba al conocer lo que le hicieron a Vercingétorix. Un proyecto común puede paliar una ausencia de una historia común»[286].

En Alsacia, cerca de Kaysersberg, el cementerio militar de Sigolsheim guarda los restos de las víctimas de los combates del invierno 1944-1945. Sobre la colina, 1684 soldados del I Ejército están enterrados en medio de las viñas. En este tranquilo paisaje, las tumbas cristianas, judías y musulmanas se codean fraternalmente. De origen diverso, los hombres que allí descansan cayeron todos por Francia. ¿Acaso murieron para nada?

De la historia a la memoria, de la memoria a la historia, lo que se plantea es la cuestión del vínculo social. Una nación es también una comunidad de sueños. Mañana, más allá de sus diferencias, ¿cómo y por quién hacer soñar juntos a los franceses?



JEAN SÉVILLIA (París, Francia, 14 de septiembre de 1952). Escritor y periodista francés, autor de ensayos históricos.

Escoge la profesión de periodista una vez finalizados sus estudios en la Universidad de la Sorbona y su servicio militar. Jean Sévillia es redactor jefe adjunto del suplemento cultural del diario *Le Figaró*, *Figaró Magazine*.

En 1991 publica su primera obra *Le Chouan du Tyrol* y en 1997 *Zita impératrice courage*, continuando con: *Le Terrorisme intellectuel* (2000), *Historiquement correct* (2003), *Quand les catholiques étaient hors la loi* (2005), *Moralement correct* (2007), todos publicados por la editorial Perrin.

El contenido expuesto en *Históricamente incorrecto* junto con *Le terrorisme intellectuel* le han llevado a la primera plana del debate intelectual al abrir en Francia una interesante polémica sobre la hegemonía y las formas del pensamiento de la izquierda.

Notas

[1] Alain Besançon, *Peut-on encore débattre en France?*, Plon-Le Figaro, 2001. <<

[2] Equivalente al examen de selectividad en España (*N. de la T.*) <<

[3] «Programme d’histoire du cycle terminal de la voie générale», B. O. del 30 de agosto de 2001. <<

[4] Conseil Supérieur de l'Audiovisuel. Empresa dedicada a encuestas y sondeos. <<

[5] Jean Sévillia, *Le terrorisme intellectuel de 1945 à nos jours*, Perrin, 2000. <<

[6] Régine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Âge*, Seuil, 1977. (*Para acabar con la Edad Media*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1998). [En las notas bibliográficas se recoge la edición original citada por el autor y, cuando la hay, la edición española entre paréntesis]. <<

[7] Fundada en 1929 por Marc Bloch y Lucien Fabvre, la Escuela de los Anales dio lugar a la denominada «nueva historia», corriente que, como reacción a la historia tradicional, dominada por los acontecimientos y los personajes individuales, da preferencia a una histgoria de estructuras, ampliando su disciplina a otras ciencias. <<

[8] Escuela universitaria de investigación y doctorado, dedicada, entre otras disciplinas, a la historia. (*N. de la T.*) <<

[9] Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Gallimard, 1996. <<

[10] Jacques Heers, *Le Moyen Âge, une imposture*, Perrin, 1992. **<<**

[11] Jacques Le Goff, *Dictionnaire raisonné de l’Occident médieval*, Fayard, 1999. (*Diccionario razonado del Occidente medieval*; ediciones Akal, Madrid, 2033). <<

[12] Georges Duby, *Le mâle Moyen Âge*, Flammarion, 1987. (*El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000). **<<**

[13] Régine Pernoud, *La femme au tepms des cathédrales*, Stock, 1980. (*La mujer en el tiempo de las catedrales*, Ediciones Granica, Barcelona, 1982). <<

[14] Jean Favier, *Dictionnaire de la France médiévale*, Fayard, 1999. <<

[15] *Le Monde*, 2 de junio de 2001. <<

[16] En esta fecha, la Asamblea Nacional acuerda suprimir todo privilegio al clero y la nobleza (*N. de la T.*). <<

[17] Jacques Heer, *op. cit.* <<

[18] Alain Boureau, *Le droit de cuissage*, Albin Michel, 1995. **<<**

[19] Jacques Heers, *op. cit.* <<

[20] Jacques Heers, *op. cit.* **<<**

[21] Colette Beaune, *Naissance de la nation France*, Gallimard, 1985. <<

[22] Empleamos los nombres de estos países por comodidad, pero no debemos olvidar que, incluso al final de las cruzadas, las naciones occidentales no estaban aún constituidas. Los estados orientales que se evocan más abajo tampoco tenían las fronteras actuales. <<

[23] Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*, Albin Michel, 1988. <<

[24] Jean Favier, *Dictionnaire de la France médiévale*, Fayard, 1993. <<

[25] Jacques Heers, «Le sens des croisades», *La Nef*, junio de 1995. <<

[26] Jean Richard, *L’esprit de la croisade*, Cerf, 1969. <<

[27] Jacques Heers, *La première croisade*, Perrin, 1995. <<

[28] *Le Point*, 16 de agosto de 2002. <<

[29] Cécile Morrison, *Les croisades*, PUF, 2001. <<

[30] George Tate, *L’Orient des croisades*, Gallimard, 1991. <<

[31] Remi Brague, *Europe, la voie romaine*, Gallimard, 1999. **<<**

[32] René Grousset, *L’épopée des croisades*, Perrin, 1995. <<

[33] Amin Malaaouf, *Les croisades vues para les arabes*, Lattès, 1983. (*Las cruzadas vistas por los árabes*, Alianza Editorial, Madrid, 1997). <<

[34] Segundo equivale a cuarto de ESO, según el sistema escolar español (*N. de la T.*) <<

[35] www.classes.bnf.fr <<

[36] *Pyrénées Magazine*, verano de 2001. <<

[37] Régine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Âge*, Seuil, 1977. (*Para acabar con la Edad Media*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1998). <<

[38] Emmamuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*, Gallimard, 1975. <<

[39] Michel Roquebert, *Histoire des cathares*, Perrin, 1999. <<

[40] *Pirénées Magazine*, verano de 2001. <<

[41] *L'Histoire*, noviembre de 2001. <<

[42] Régine Pernoud, *op. cit.* <<

[43] Henri-Charles Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, 1899-1900, citado por Jean Dumont, *L'Église au risque de l'Histoire*, Criterion, 1981. <<

[44] Jean Giraud, *L'Inquisition médiévale* Tallandier, 1978. <<

[45] Michel Roquebert, *op. cit.* **<<**

[46] Esther Bembassa y Jean Christophe Attias, *Les juifs ont-ils un avenir?*, Lattès, 2001. <<

[47] Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Gallimard, 1996. <<

[48] *Le Monde*, 12 de mayo de 1992. <<

[49] Bartolomé Benassar, *L'Inquisition espagnole*, Hachette, 2001 (*La Inquisición española: poder político y control social*, Crítica, Barcelona, 1990). <<

[50] Joseph Pérez, *Isabelle et Ferdinad, Rois Catholiques d’Espagne*, Fayard, 1988. <<

[51] Fernand Braudel, *La Mediterranée et le monde mediterranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, 1999 (*El Mediterráneo y el mundo mediterráneo*, FCE, Madrid, 2004). <<

[52] Esther Bembassa y Jean-Christophe Attias, *Les juifs ont-ils un avenir?*, Lattès, 2001. <<

[53] Joseph Pérez, *op. cit.* <<

[54] Leon Poliakov, *Histoire de la antisémitisme*, Seuil, 1991. <<

[55] Bartolomé Benassar, *op. cit.* <<

[56] Béatrice Leroy, *L'Espagne des Torquemada*, Maisonneuve, 1995 (*La España de los Torquemada*, Thassàlia, Barcelona, 1996). <<

[57] Citados por Jean Dumont, *L'Église au risque de l'histoire* Criterion, 1991 (*La Iglesia ante el resto de la historia*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987). <<

[58] Pierre Chaunu, *Église, culture et société*, SEDES, 1981. <<

[59] Fernand Braudel, *op. cit.* <<

[60] «Isabelle la Catholique sera-t-elle béatifiée?», *Histoire du Christianisme Magazine*, mayo de 2002. <<

[61] Jean Dumont, *Isabelle la Catholique*, Criterion, 1992. <<

[62] Joseph Pérez, *Brève histoire de l’Inquisition en Espagne*, Fayard, 2002. <<

[63] Manuela Marín, *Al-Andalus et les andalousiens*, Edisud, 2000 (*Al-Andalus y los andalusíes*, Icaria, Barcelona, 2000). <<

[64] Philippe Conrad, *Histoire de la Reconquista*, PUF, 1999. <<

[65] Joseph Pérez, *op. cit.* <<

[66] *La Croix*, 12 de octubre de 1992. <<

[67] *Le Point*, 13 de julio de 2001. <<

[68] Jean-Claude Carrière, *La controverse de Valladolid*, Belfond, 1992 (*La controversia de Valladolid*, Península, Barcelona, 1998). <<

[69] Jean Dumont, *La vraie controverse de Valladolid*, Criterion, 1995. <<

[70] «LÉvangile débarque au Nouveau Monde», *Histoire du Christianisme Magazine*, febrero de 2000. <<

[71] *L'Histoire*, julio-agosto 1991. <<

[72] Citado por Jean Dumont, *LÉglise au risque de l'histoire, op. cit.* **<<**

[73] Pierre Miquel, *Les guerres de Religion*, Fayard, 1980. <<

[74] Jean-François Solnon, *Henri III*, Perrin, 2001. <<

[75] Jean-Louis Bourgeon, *Charles IX et la Saint-Barthélemy*, Droz, 1995. <<

[76] Denis Crouzet, *La Nuit de Saint-Barthélemy,* Fayard, 1994. <<

[77] Jean-Pierre Babelon, «Les guerres de Religion et la Ligue» en *Les révolutions françaises*, Fayard, 1989. **<<**

[78] Jean-François Solnon, *op. cit.* **<<**

[79] Jacques Bainville, *Histoire de France*, Marabout, 1986 (*Historia de Francia*, Editorial Iberia, Barcelona, 1990) <<

[80] Pierre Miquel, *op. cit.* **<<**

[81] Michel Grandjean y Bernard Roussel, *Coexister dans l’intolérance*, Labor et Fides, 1998. <<

[82] Ese año se celebró el cuarto centenario del edicto de Nantes (*N. de la T.*). <<

[83] *Le Figaro*, 30 de abril de 1998. <<

[84] Bernard Cottret, *1598, L’édit de Nantes*, Perrin, 1997. <<

[85] Louis Réau, *Histoire du vandalisme*, Robert Laffont, 1994 <<

[86] Pierre Gaxotte, *La France de Louis XIV*, Hachette, 1968. <<

[87] Magistrado encargado de la policía en París y en las grandes ciudades. (*N. de la T.*). <<

[88] Encargado de la justicia civil (*N. de la T.*). <<

[89] Jean-Christian Petitfils, *Louis XIV*, Perrin, 1995. **<<**

[90] François Bluche, *Louis XIV*, Fayard, 1986. <<

[91] Jean de Viguerie, «La révocation de l’édit de Nantes», en *Itinéraire d’un historien*, Dominique Martin Morin, 2000. <<

[92] Élisabeth Labrousse, *La révocation de l’édit de Nantes*, Payot 1985. <<

[93] François Bluche, *Louis XIV*, Fayard, 1986. <<

[94] Pierre Gaxotte, *La France de Louis XIV*, Hachette, 1968. <<

[95] *Famille Chrétienne*, 9 de abril de 1998. <<

[96] Equivalente a 4º de ESO en España. *(N. de la T.)*. **<<**

[97] *Histoire Seconde*, Hachette, 2001. <<

[98] Arthur Young, *Voyages en France*, Éditions 10/18, 1989. <<

[99] François Bluche, *L’Ancien Régime*, Le Livre de Poche, 1993. <<

[100] Frantz Funck-Brentano, *L’Ancien Régime*, Fayard, 1926. <<

[101] Michel Antoine, *Louis XV*, Fayard, 1989. <<

[102] Jean-Louis Aruel, «L’esprit des intitutions d’Ancien Régime» en *Le miracle capétien*, Perrin, 1987. <<

[103] Jean de Viguerie, «La monarchie française et l’instruction publique», en *Le miracle capétien*. <<

[104] François Bluche, *op. cit.* <<

[105] Pierre Gaxotte, *Le siècle de Louis XV*, Fayard, 1997. <<

[106] Jacques Bainville, *Histoire de France*, Marabout, 1986. <<

[107] François Bluche, *op. cit.* <<

[108] *Histoire, Seconde, Les fondements du monde contemporain*, Nathan, 1996. <<

[109] Pierre Gaxotte, *Le siècle de Louis XV*, Fayard, 1997. <<

[110] *Mémoires de l'abbé Morellet*, Mercure de France, 1998. <<

[111] Juego de palabras intraducible, debido a la misma fonética de los verbos *penser* (pensar) y *panser* (vendar). (*N. de la T.*) <<

[112] Jean de Viguerie, *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières*, Robert Laffont, 1995. <<

[113] Jean de Viguerie, «La tolérance à l'ère des Lumières», *Itinéraire d'un historien, op. cit.* <<

[114] René Pomeau, *Voltaire*, Seuil, 1989. <<

[115] «Voltaire combat contre les chrétiens et les juifs», *Histoire du Christianisme Magazine*, junio de 2000. <<

[116] Cardenal Jean-Marie Lustiguer, *Le choix de Dieu*, conversaciones con Jean-Louis Missika y Dominique Wolton, Fallois, 1987. <<

[117] Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, Complexe, 1987. **<<**

[118] Jean de Viguerie, «Les Lumières et le peuple», *Itinéraire d'un historien*, Dominique Martin Morin, 2000. <<

[119] Xavier Martin, *L'homme des droits de l'homme et sa compagne*, Dominique Martin Morin, 2001. <<

[120] Patrick Girad, *La Révolution Française et les juifs en France*, Robert Laffont, 1989. <<

[121] David Feuerwerker, *L’emancipation des juifs en France de l’Ancien Régime à la fin du Second Empire*, Albin Michel, 1976. <<

[122] Ibíd. <<

[123] Patrick Girard, *op. cit.* **<<**

[124] *Marianne*, 3 de septiembre de 2001. <<

[125] *France-Soir*, 11 de septiembre de 2001. <<

[126] Jean Tulard, Jean-François Fayard y Alfred Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution Française*, Rober Laffont, 1987. <<

[127] Papel moneda *(N. de la T.)* <<

[128] *Le Point, 16 de enero de 1993.* <<

[129] Ibíd. <<

[130] Pierre Gaxotte, *La Révolution Française*, Éditions Complexe, Bruselas, 1988. <<

[131] Frédérique Bluche, *Septembre 1792. Logiques d’un massacre*, Robert Laffont, 1986. <<

[132] Reynald Secher, *Le génocide franco-français. La Vendée-Vengé.* PUF, 1986 <<

[133] *Recherches vendénnes*, 1994, 1995 y 1996; citado por Patrice Gueniffrey, *La politique de la Terreur*, Fayard, 2000. <<

[134] Carta a Edmund Burke, 17 de enero de 1790. Citado por Alfred Cobban, *Le sens de la Révolution française*, Julliard, 1984. <<

[135] François Furet y Denis Richet, *La Révolution française*, Hachette, 1965. (*La Revolución francesa*, Rialp, Madrid, 1988). **<<**

[136] François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978. (*Pensar la Revolución francesa*, Petrel, Barcelona, 1980). <<

[137] François Furet y Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, 1988. (*Diccionario de la Revolución francesa*, Alianza Editorial, Madrid, 1989). <<

[138] François Furet, *Le passé d'une illusion*, Roberrt Laffont / Calman-Lévy, 1995. (*El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995. <<

[139] Alain Gerard, «Par principe d’humanité…», *Le Terreur et la Vendée*, Fayard, 1999. <<

[140] Patrice Gueniffey, *op. cit.* <<

[141] Prefacio del libro de Alain Gerard, *op. cit.* <<

[142] Jacques Chastenet, prefacio a Pierre Dominique, *La Commune de Paris*, Grasset, 1962. **<<**

[143] Stéphane Rials, «La Défense nationale et la Commune de Paris», en *Les Révolutions françaises*, Fayard, 1989. <<

[144] «La Commune, un mythe controversé», *Le Figaro*, 12 de marzo de 1999. <<

[145] *Sans-culotte*: revolucionario de 1792. *(N. de la T.)* <<

[146] *Chouan*: insurrecto monárquico de la Vendée. *(N. de la T.)* <<

[147] Según el *Pequeño Larousse*, conjunto de enfermedades que aparecen en lugares sitiados en tiempos de guerra y en relación con el estado de sitio. <<

[148] «La Commune, un arrière-goût de cendres», *Le Figaro*, 19 de abril de 2000. <<

[149] Citado por Jacques Chastenet, *Cent ans de République*, Tallandier, 1970. <<

[150] Patrice Gueniffey, *La politique de la Terreur*, Fayard, 2000. **<<**

[151] Alfred Fierro, *Histoire et dictionnaire de Paris*, Robert Laffont, 1996.
<<

[152] *Histoire, Première*, Nathan, 1997. <<

[153] *Dictionnaire de l’histoire de France*, Armand Colin, 1999. <<

[154] Guy Antonetti, *Louis-Philippe*, Fayard, 1994. <<

[155] Denominación del Partido Socialista. *(N. de la T.)* <<

[156] Jean Baptiste Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, PUF, 1951. <<

[157] Yves Lequin, «La classe ouvrière», en Jean-FRançois Sirinelli, *Histoires des droites en France*, Gallimard, 1992. <<

[158] Henri Guillemin, *Histoire des catholiques françaises au XIXe siècle*, Éditions du Milieu du Monde, 1947. <<

[159] «Curés et bourgeois alliés contre les ouvriers?», *Histoire du Christianisme Magazine*, juni de 2000. **<<**

[160] Gérard Cholvy, *Être chrétien en France au* XIX*e siècle*, Seuil, 1996. <<

[161] *L'Histoire*, junio de 1977. <<

[162] Incorporación de los católicos a la República. *(N. de la T.)* <<

[163] François-Georges Dreyfus, *Passions républicaines, 1870-1940*, Bartillat, 2000. **<<**

[164] François Caron, *La France des patriotes, 1851-1918*, Fayard, 1985. <<

[165] «L’esclavage: un tabou français enfin levé», *Histoire Thématique*, noviembre-diciembre de 2002. <<

[166] *Dictionnaire d’histoire de France*, Perrin, 2002. <<

[167] Jean de Viguerie, *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières*, Robert Laffont, 1995. <<

[168] Olivier Pétré-Grenouilleau, *La traite des noirs*, PUF, 1998. **<<**

[169] Serge Daget, *La traite des noirs*, Ouest-France Éditions, 1990. <<

[170] Jean de Viguerie, *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières*, Robert Laffont, 1995. <<

[171] Nelly Schmidt, *Victor Schoelcher*, Fayard, 1994. <<

[172] Olivier Pétré-Grenouilleau, *L'Histoire*, noviembre de 1997. <<

[173] «Le temps des colonies», *Les Collections d’Histoire*, abril de 2001. **<<**

[174] *Histoire Thématique*, noviembre-diciembre de 2002. <<

[175] Citado por François-George DreyFus, *1919-1939, L'engrenage*, Fallois, 2002. <<

[176] Charles De Gaulle, *Lettres, notes et carnets*, Plon, 1981. <<

[177] Así es como se llama el período anterior a la ofensiva alemana contra Bélgica, Holanda y Francia, en mayo de 1940, período en el que las hostilidades entre franceses y alemanes parecían suspendidas. <<

[178] Philippe Masson, *Histoire de l’Armée française de 1914 à nos jours*, Perrin, 1999. <<

[179] Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, Seuil, 1997. **<<**

[180] *Le Populaire*, 8 de noviembre de 1932. <<

[181] Fundado en 1864 para la defensa de los intereses profesionales de los trabajadores de la siderurgia. <<

[182] Organización de extrema derecha del coronel La Rocque *(N. de la T.)*
<<

[183] *Le Populaire*, 2 de octubre de 1938. <<

[184] *Le Populaire*, 30 de septiembre de 1938. <<

[185] Canción humorística de Ray Ventura de1935 en la que unos criados, tras relatar a la marquesa todo tipo de desastres ocurridos en su ausencia, concluyen siempre con el estribillo «Todo va bien, todo va bien». *(N. de la T.)* <<

[186] François Furet, *Le passé d'une illusion*, Robert Laffont / Calman Lévy, 1995. (*El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, FCE, Madrid, 2001). <<

[187] Pierre Milza, *Mussolini*, Fayard, 1999. <<

[188] Jules Monnerot, *Sociologie de la révolution*, Fayard, 1969. (*Sociología de la revolución*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1979). <<

[189] Bartolomé Bennassar, *Franco*, Perrin, 2002. (*Franco*, Edaf, Madrid, 1996). <<

[190] Michel Droit, *Les feux du crépuscule*, Plon, 1977. **<<**

[191] Zeev Sternhell, *La droite revolutionnaire, 1885-1914*, Fayard, 2000. <<

[192] Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche, l’idéologie fasciste en France*, Fayard, 2000. <<

[193] Serge Bernstein, *La IIIéme République*, MA Éditions, 1987. <<

[194] Raoul Girardot, «Notes sur l'esprit d'un fascisme français, 1914-1939 », *Revue Française de Science Politique*, julio-septiembre de 1955. <<

[195] Philippe Burrin, *La dérive fasciste. Doriot, Déat, Bargery*, Seuil, 1986.
<<

[196] Jacques Laurfent, *Histoire egoïste*, La Table Ronde, 1976. <<

[197] En 1894, Alfred Dreyfus, capitán del Ejército, fue acusado de espionaje y sentenciado a prisión. El caso dividió a Francia, pues Dreyfus era judío, y pronto se descubrió que había sido injustamente acusado. <<

[198] Herbert Lottman, *La dynastie Rothschild*, Seuil, 1995. (*Los Rothschild: historia de una dinastía*, Tusquets, Barcelona, 1996). <<

[199] Michel Herszlikowicz, *Philosophie de l’antisémitisme*, PUF, 1985. <<

[200] Pierre-Jean Deschodt y François Huguenin, *La République xénophobe*, Lattés, 2001. <<

[201] François Furet, *Le passé d'une illusion*, Robert Laffont / Calman Lévy, 1995. (*El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, FCE, Madrid, 2001). <<

[202] «Dossier Willi Münzenberg», *Communisme*, n.º 38-39, L’Âge d’Homme, 1994. Stéphane Courtois y Annie Kriegel, *Eugen Fried. Le grand secret du PCF*, Seuirl, 1997. <<

[203] Christian Jelen, *Hitler ou Satline*, Flammarion, 1988. <<

[204] Henry Amouroux, *Pour en finir avec Vichy*, Robert Laffont, 1997. **<<**

[205] *Le Figaro Magazine*, 18 de octubre de 1997. <<

[206] Serge Klarsfeld, *Le mémorial des enfants juifs déportés de France*, Fayard, 2001. <<

[207] Henry Rousso, *Le syndrome de Vichy*, Seuil, 1987. **<<**

[208] *Le Monde*, 18 de julio de 2002. <<

[209] *Le Monde*, 1 de octubre de 1997. <<

[210] Alain Besançon, *Le malheur du siècle*, Fayard, 1998. *Le Monde*, 1 de octubre de 1997. <<

[211] Éric Connan y Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Fayard, 1994. <<

[212] Condecoración del régimen de Vichy *(N. de la T.)* **<<**

[213] Sede del Ministerio de Asuntos Exteriores. *(N. de la T.)* **<<**

[214] Citado por Pierre Blet, *Pie XII et la Seconde Guerre Mondiale d'apres les archives du Vatican*, Perrin, 1997. <<

[215] Eric Roussel, *Charles de Gaulle*, Gallimard, 2002. <<

[216] Raymond Aron, *L’opium des intellectuels*, Hachette Littératures, 2002. <<

[217] Jean-Marc Varaut, *Le procès Pétain*, Perrin, 1995. <<

[218] Marc Ferro, *Pétain*, Fayard, 1987. <<

[219] François-Georges Dreyfus, *Histoire de Vichy*, Perrin, 1990. <<

[220] François Bloch-Lainé y Claude Gruson, *Hauts fonctionnaires sous l'occupation*, Odile Jacob, 1996. <<

[221] Annie Kriegel, *Ce que j'ai cru comprendre*, Robert Laffont, 1991. <<

[222] Alain Griotteray, *Je ne demande pas pardon*, Éditions du Racher, 2001.
<<

[223] John F. Sweets, *Clermont-Ferrand el l'heure allemande*, Plon, 1999. <<

[224] François Mauriac, *La paix des cimes*, Bartillat, 2000. **<<**

[225] Gérard Noiriel, *Les origines républicaines de Vichy*, Hachette Littératures, 1999. <<

[226] Citado por Henri Amouroux, *La grande histoire des français sous l'occupation*, Robert Laffont, 1997-1998. <<

[227] Citado por Marc Ferro, *op. cit.* **<<**

[228] Serge Klarsfeld, *Vichy-Auschwitz*, Fayard, 2001. **<<**

[229] Pierre-Jean Deschodt y François Huguenin, *La République xénophobe*, Lattès, 2001. <<

[230] Citado por Serge Klarsfeld, *Le calendrier de la persécution des juifs de France*, Fayard, 2001. <<

[231] Serge Klarsfeld, *Vichy-Auschwitz, op. cit.* <<

[232] Henri Amouroux, *Le Figaro Magazine*, 1 de marzo de 1997. <<

[233] Hélie de Saint Marc, *Les champs de braises*, Perrin, 1995. <<

[234] Asher Cohen, *Juifs et français sous l'occupation et sous Vichy*, Le Cerf, 1993. <<

[235] Integrantes de un cuerpo (la Milicia), formado para apoyar a las fuerzas de ocupación alemanas contra la Resistencia francesa. <<

[236] *Le Nouvel Observateur*, 18-24 de julio de 2002. <<

[237] André Kaspi, *Les juifs pendent l'occupation*, Seuil, 1991; Michèle Cointet, *L'Église sous Vichy*, Perrin, 1998. <<

[238] Éric Roussel, *Charles De Gaulle, op. cit.* **<<**

[239] Literalmente «pies negros», nombre con el que se conoce a los franceses afincados en África del Norte. *(N. de la T.)* **<<**

[240] François-Georges Dreyfus, *Histoire de la Résistance, Fallois*, 1996. <<

[241] Canto que exaltaba la figura del mariscal Pétain. (N. de la T.) <<

[242] Henry Frenay, *La nuit finira*, Robert Laffont, 1973. <<

[243] Citado por Éric Roussel, *Charles de Gaulle*, *op. cit.* <<

[244] Pierre Broué y Raymond Vacheron, *Meurtres au maquis*, Grasset, 1997. <<

[245] *Histoire terminales*, Nathan, 1998. Las clases terminales corresponden a 2.º de Bachillerato. <<

[246] «Encapuchados», miembros del movimiento La Cagoule, apodo dado al Comité Secreto de Acción Revolucionaria (CSAR). Se trataba de una agrupación de extrema derecha activa durante los años treinta, cuyo principal dirigente fue Eugene Deloncle. *(N. de la T.)* **<<**

[247] Henri Frenay, *op. cit*. <<

[248] Dominique Venner, *Histoire critique de la Résistance*, Pygmalion-Gérard Watelet, 1995. **<<**

[249] Simon Epstein, *Les dreyfusards sous l’occupation*, Albin Michel, 2001.
<<

[250] Jean-Paul Cointet, *Dictionnaire historique de la France sous l'Occupation*, Tallandier, 2000. <<

[251] *Le Monde*, 27 de febrero de 2002. <<

[252] *Le Figaro Magazine*, 23 de febrero de 2002. <<

[253] John Cornwell, *Le pape de Hitler*, Albin Michel, 1999. (*El Papa de Hitler: la verdadera historia de Pío XII*, Planeta, Barcelona, 2000). <<

[254] «Pie XII, pape de Hitler?», *Histoire du Christianisme Magazine*, mayo de 2001. <<

[255] Pierre Blet, *Pie XII et la Seconde Guerre Mondiale d'après les archives du Vatican*, Perrin, 1997, (Pio XII y la Segunda Guerra Mundial, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004). <<

[256] *Le Nouvel Observateur*, 21-27 de febrero de 2002. <<

[257] *Le Figaro*, 26 de febrero de 2002. <<

[258] *Le Nouvel Observateur*, 21-27 de febrero de 2002. <<

[259] Henri de Lubac, *Résistance chrétienne à l'antisémitisme*, Fayard, 1988.
<<

[260] Pierre Blet, *op. cit*. **<<**

[261] Citado pot Raymond Tournoux, *Pétain et la France*, Plon, 1980. <<

[262] Pierre Blet, *op. cit.* **<<**

[263] «La Galicie, terre de Shoah», *Histoire du Christianisme Magazine*, Julio de 2002. **<<**

[264] John Cornwell, *op. cit.* <<

[265] Citado por Robert Serrou, *Pie XII*, Perrin, 1992. **<<**

[266] Marc-Antoine Charguéraud, *Les papes, Hitler et la Shoah*, Labat et Fides, 2002. <<

[267] Citado por Alexis Curvers, *Pie XII, le pape outragé*, Robert Laffont, 1964. <<

[268] *Le Monde*, 13 de diciembre de 1963. <<

[269] Pinchas Lapide, *Rome et les juifs*, Seuil, 1967. (*Los tres ultimos papas y los judios*, Taurus, Madrid, 1969). <<

[270] David G. Dalin, «Pius XII and the Jews», *The Weekly Standard Magazine*, febrero de 2001. <<

[271] Robert Serrou, *op. cit*. <<

[272] *Lire*, febrero de 2002. <<

[273] Marc Ferro (ed.), *Le livre noir du colonialisme*, Robert Laffont, 2003. *Le livre noir du communisme*, Robert Laffont, 1997. (*El libro negro del colonialismo*, La Esfera de los libros, Madrid, 2005. *El libro negro deI comunismo*, Espasa Calpe, Madrid, 1998). <<

[274] «Le temps des colonies», *Les collections de l'Histoire*, abril de 2001.
<<

[275] Sobre los intelectuales, la descolonización y el tercer mundo, remito a mi ensayo *Le terrorisme intellectuel de 1945 à nos jours*, Perrin, 2000. <<

[276] Citado por Jean de La Guérivière, *Les fous d'Afrique. Histoire d'une une passion française*, Seuil, 2001. <<

[277] Jean-Paul Gourévitch, *L'Afrique, le Fric, la France*, Le Pré aux clercs, 1997. <<

[278] Bernard Lugan, *Afrique, l’histoire à l’endroit*, Perrin, 1989. <<

[279] Jacques Marseille, *Empire colonial et capitalisme français*, Albin Michel, 1984. <<

[280] Jean de La Guérivière, *op. cit.* <<

[281] Pascal Bruckner, *Le sanglot de l’homme blanc*, Seuil, 1983. <<

[282] *Le Point*, 31 de enero de 2003. <<

[283] René Rémond, *Le christianisme en accusation*, Desclée de Brouwer, 2001. <<

[284] Joseph Macé-Scaron, *La tentation communautaire*, Plon, 2001. <<

[285] *Le Figaro*, 10 de noviembre de 2001. <<

[286] Lucien Israël, *Les dangers de l'euthanasie*, Éditions des Syrtes, 2002.
<<